(١)

ضلالة فصل الدين عن السياسة

ما زال الرسل عليهم السلام يرمون فى الدعوة إلى أصول الإيمان بالله عن قوس واحدة، ولكل رسول بعد هذا شريعة يراعى فى أمرها ونهيها حال من يرسل إليهم خاصةً، حتى حضر الوقت الذى تهيأ فيه البشر على اختلاف بيئاتهم للانتظام فى شريعة واحدة، فبعث الله المصطفى ﷺ بالحنيفية السمحة، وجعله خاتم النبيين، وقضى بأن تكون شريعته خاتمة الشرائع، ولعموم رسالته سواءٌ الشاهد فيها والغائب، والعربى والعجمى، أقام على صدقه آيات باقيات ما نظر فيها ذو فطرة صافية أو بصيرة نافذة إلا أسلم وجهه لله قانتًا:

﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾
(الأنعام: ١٩)

ولخلود شريعته جعلها أبلغ الشرائع حكمة، وأوفاها أصولاً وأوسعها للمصالح رعايةً.

ثلاث حقائق كل واحدة منها شطر من الإسلام: عموم رسالة محمد ﷺ. واشتمال شريعته بنصوصها وأصولها على أحكام ما لا يتناهى من الوقائع، وكون هذه الشريعة أحكم ما تساس به الأمم، وأصلح ما يقضى به عند التباس المصالح أو التنازع فى الحقوق.

أجمع علماء المسلمين على هذه الحقائق وعرفها عامتهم، فمن أنكر واحدة منها فقد ابتغى فى غير هداية الإسلام سبيلا ومثل من يمارى فى شىء منها ثم يدعى أنه لا يزال مخلصًا للإسلام مثل من يضرب بمعوله فى أساس صرح شامخ ثم يزعم أنه حريص على سلامته عامل على رفع قواعده.

فتنت مدنية الشهوات أشخاصًا ينتمون إلى الإسلام، فانحرفت بهم عن المحجة، وأدركوا أن مجاهرتهم بإنكار رسالة المصطفى ﷺ تسقطهم من حساب المسلمين دفعة، فلا يبلغون من فتنة الأمة مأربًا، فبيتوا أن يبقوا ثوب الإسلام على أكتافهم ويحركوا بمدحه في بعض المجالس ألسنتهم أو في بعض الصحف أقلامهم لكي يركن الغافلون من المسلمين إلى أقوالهم فيقذفوا من وراء ريائهم وثقة بعض الناس بهم ما شاءوا من آراء خاسرة، ويزعموا أن هذه الآراء من هداية الإسلام أو أن الإسلام لا ينكرها.

والواقع أن هذا الصنف من المنحرفين قد أحدث في بعض البلاد الإسلامية آثار فساد لم يحدث معشارها النابذون إلى الدين على سواء، وكم أرتنا الأيام في هذا الصنف من عجائب دلتنا على أن هناك مغارات يأتمرون بالدين بين حيطانها، ولغة إذا حضرهم بعض المسلمين يجنحون إلى التخاطب بها، وضروبًا من الإغواء يجهدون أنفسهم في تمويهها.

منذ عهد قريب أخذ بعض الكاتبين يتشبهون بمن يؤلف على طريق البحث العلمي، فقالوا ما شاءوا أن يقولوا وخرجوا بغير مناسبة منطقية إلى إنكار أن يكون للإسلام مدخل في الشئون القضائية والمعاملات المدنية (٤٧).

جال هذا الصوت جولة الباطل ثم ذهب كصيحة في واد، ولم يبق له صدى إلا في آذان رهط لا يسمعون رشدًا، ولا يفقهون حجة، وإن شئت فقل: صادف ذلك الصوت أفئدة هواء فجعلوا يحاكونه في بعض ما يكتبون ويوقظون فتنًا لو أقبل كل على ما

---

(٤٧) الإشارة إلى كتاب الشيخ على عبدالرازق «الإسلام وأصول الحكم» الذى صدر سنة ١٩٢٥ م.. ولقد رد عليه الشيخ الخضر حسين بكتاب «نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم»، ولقد قمنا بتحقيقه وإعادة نشره ضمن كتابنا «معركة الإسلام وأصول الحكم».

يحسن أن يتحدث فيه لكانوا عنها فى شغل.

ما كدنا ننتهى من إماطة أذى ذلك الذى ادعى أنه يفسر القرآن بالقرآن، حتى خرجت إحدى المجلات تحمل مقالاً تحت عنوان: (داء الشرق ودواؤه) وفى هذا المقال دعاية إلى فصل الدين عن السياسة، وبلغ بكاتبه الحال أن زعم أن سبب تأخر المسلمين عدم فصلهم للدين عن السياسة.

ونحن نود والله يعلم أن يقبل كل من بيده قلم على ما فيه خير للناس، والموضوعات العلمية والأدبية والسياسية مترامية الأطراف، وانصراف نفس الكاتب عن البحث فى أمثال هذه الموضوعات ليس بعذر يبيح له أن يخوض بقلمه فى الحديث عن الدين خوض من يقولون مالا يتدبرون.

ونود والله يعلم أن نقبل على شأننا، ونمضى فى سبيلنا وليس فى فطرتنا الولوع بأن نفند لكاتب رأيًا أو نبطل لباحث قولاً، ولكن القوم أصبحوا يتساقطون على طمس معالم الحقيقة والفضيلة تساقط الفراش على السراج، والسكوت عنهم تفريط فى جنب الله، ومن فرط فى جنب الله خسر الدنيا قبل الآخرة.

قال صاحب المقال فى ذكر أهم النقط الجوهرية التى ترجع إليها أسباب ضعف الشرق: (الثانية عدم التفريق بنظام قاض بين السلطتين الدينية والدنيوية، فكان هذا من جملة المسببات لتأخر المسلمين إذ أن جمع السلطتين فى شخص واحد بدون تحديد لهما كان من أبعد (٤٨) الأمور إلى اختلال النظام، وإذا كان هذا أفاد المسلمين فى صدر التاريخ الإسلامى وأمر العالم لهم كما قدمنا، إلا أنه كان بلاءً بعد انقسام المسلمين إلى ممالك وفرق وشيع ومذاهب وأحزاب ووجود دول أخرى تنازعهم السيادة على

(٤٨) كذا فى الأصل ولعلها محرفة عن كلمة «أدعى».

العالم، وقد عاد اجتماع هاتين السلطتين بلاءً عليهم إذ أصبحت الرياسة الدينية والدنيوية في الواقع في قبضة تلك الدول التي نازعتهم كما هو مشاهد الآن).

نعرف من قبل أن يظهر هذا المقال أن الذين يدعون إلى فصل الدين عن السياسة فريقان: فريق يعترفون بأن للدين أحكامًا وأصولاً تتصل بالقضاء والسياسة، ولكنهم ينكرون أن تكون هذه الأحكام والأصول كافلة بالمصالح آخذة بالسياسة إلى أحسن العواقب، ولم يبال هؤلاء أن يجهروا بالطعن في أحكام الدين وأصوله، وقبلوا أن يسميهم المسلمون ملاحدة، لأنهم مقرون بأنهم لا يؤمنون بالقرآن ولا بمن نزل عليه القرآن.

ورأى فريق أن الاعتراف بأن في الدين أصولاً قضائية وأخرى سياسية، ثم الطعن في صلاحها إيذان بالانفصال عن الدين، وإذا دعا المنفصل عن الدين إلى فصل الدين عن السياسة كان قصده مفضوحًا وسعيه خائبًا، فاخترع هؤلاء طريقًا حسبوه أقرب إلى نجاحهم وهو أن يدعوا أن الإسلام توحيد وعبادات، ويجحدوا أن يكون في حقائقه ما له مدخل في القضاء والسياسة، وجمعوا على هذا ما استطاعوا من الشبه لعلهم يجدون في الناس جهالة أو غباوة، فيتم لهم ما بيتوا.

هذان مسلكان لمن ينادي بفصل الدين عن السياسة، وكلاهما يبتغي من أصحاب السلطان أن يضعوا للأمة الإسلامية قوانين تناقض شريعتها، ويسلكوا بها مذاهب لا توافق ما ارتضاه الله في إصلاحها، وكلا المسلكين وليد الافتتان بسياسة الشهوات، وقصور النظر عما لشريعة الإسلام من حكم بالغات.

أما أن الإسلام قد جاء بأحكام وأصول قضائية، ووضع في فم السياسة لجامًا من الحكمة، فإنما ينكره من تجاهل القرآن والسنة

ولم يحفل بسيرة الخلفاء الراشدين، إذ كانوا يزنون الحوادث بقسطاس الشريعة، ويرجعون عند الاختلاف إلى كتاب الله أو سنة رسول الله.

في القرآن شواهد كثيرة على أن دعوته تدخل في المعاملات المدنية، وتتولى إرشاد السلطة السياسية قال تعالى:

﴿ أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾
(المائدة: ٥٠)

وكل حكم يخالف شرع الله فهو من فصيلة أحكام الجاهلية

وفي قوله تعالى ﴿لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ إيماء إلى أن غير الموقنين قد ينازعون في حسن أحكام رب البرية، وتهوى أنفسهم تبدلها بمثل أحكام الجاهلية، ذلك لأنهم في غطاء من تقليد قوم كبروا في أعينهم ولم يستطيعوا أن يميزوا سيئاتهم من حسناتهم وقال تعالى:

﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ﴾
(المائدة: ٤٩)

فرض في هذه الآية أن يكون فصل القضايا على مقتضى كتاب الله، ونبه على أن من لم يدخل الإيمان في قلوبهم يبتغون من الحاكم أن يخلق أحكامه من طينة ما يوافق أهواءهم، وأردف هذا بتحذير الحاكم من أن يفتنه أسرى الشهوات عن بعض ما أنزل الله، وفتنتهم له في أن يسمع لقولهم، ويضع مكان حكم الله حكمًا يلائم بغيتهم قال تعالى:

﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾
(المائدة: ٤٥)

وفى آية : ﴿ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَـٰسِقُونَ ﴾

(المائدة: ٤٧)

وفى آية ثالثة :

﴿ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَـٰفِرُونَ ﴾

(المائدة: ٤٤)

وفى القرآن أحكام كثيرة ليست من التوحيد ولا من العبادات، كأحكام البيع والربا والرهن والدين والإشهاد، وأحكام النكاح والطلاق واللعان والإيلاء والظهار والحجر على الأيتام والوصايا والمواريث، وأحكام القصاص والدية وقطع السارق وجلد الزانى وقاذف المحصنات، وجزاء الساعى فى الأرض فسادًا بل فى القرآن آيات حربية فيها ما يرشد إلى وسائل الانتصار كقوله تعالى مرشدًا إلى القوة المادية :

﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ ﴾

(الأنفال: ٦٠).

وقوله تعالى مرشدًا إلى القوة المعنوية :

﴿ وَلۡيَجِدُواْ فِيكُمۡ غِلۡظَةٗ ﴾

(التوبة: ١٢٣).

وقوله تعالى منبهًا على خطة هى من أنفع الخطط الحربية :

﴿ قَـٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلۡكُفَّارِ ﴾

(التوبة: ١٢٣).

والكفار هنا المحاربون، ففى الآية إرشاد إلى أن يكون ما بينهم وبين ديارهم أمنا، ولا يدعوا من ورائهم مَن يخشون منه أن ينهض إلى أموالهم وأهليهم من بعدهم، أو يجلب عليهم بخيله ورجله ليطعن فى ظهورهم وقد أقبلوا على العدو الذى تجاوزوا إليه بوجوههم، وفى الآيات الحربية ما يتعلق بالصلح كقوله تعالى :

﴿ ۞ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا ﴾
(الأنفال: ٦١).

وقوله تعالى:

﴿ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴾
(التوبة: ٢٩).

وفيها ما يتعلق بالمعاهدات كقوله:

﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوۡمٍ خِيَانَةٗ فَٱنۢبِذۡ إِلَيۡهِمۡ عَلَىٰ سَوَآءٍۚ ﴾
(الأنفال: ٥٨).

وفى السنة الصحيحة أحكام مفصلة فى أبواب من المعاملات والجنايات إلى نحو هذا مما يدلك على أن من يدعو إلى فصل الدين عن السياسة إنما تصور دينًا آخر، وسماه الإسلام.

وفى سيرة أصحاب رسول الله وهم أعلم الناس بمقاصد الشريعة ما يدل دلالةً قاطعة على أن للدين سلطانًا على السياسة، فإنهم كانوا يأخذون على الخليفة عند مبايعته شرط العمل بكتاب الله وسنة رسول الله.

ولولا علمهم بأن السياسة لا تنفصل عن الدين لبايعوه على أن يسوسهم بما يراه أو يراه مجلس شوراه مصلحة، وفى صحيح البخارى: (كانت الأئمة بعد النبى ﷺ يستشيرون الأمناء من أهل العلم فى الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها، فإذا وضح الكتاب أو السنة لم يتعدوه إلى غيره اقتداءً بالنبى ﷺ).

ومن شواهد هذا محاورة أبى بكر الصديق وعمر بن الخطاب فى قتال مانعى الزكاة، فإنها كانت تدور على التفقه فى حديث (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) فعمر بن الخطاب يستدل على عدم قتالهم بقوله فى الحديث: (فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم) وأبو بكر الصديق يحتج بقوله فى الحديث (إلا بحقها) ويقول: الزكاة من حق الأموال ولو لم يكونوا على

يقين من أن السياسة لا يسوغ لها أن تخطو خطوة إلا أن يأذن لها الدين بأن تخطوها، ما أورد عمر بن الخطاب هذا الحديث، أو لوجد أبو بكر عندما احتج عمر بالحديث فسحة فى أن يقول له: ذلك حديث رسول الله، وقتال مانعى الزكاة من شئون السياسة.

ومن شواهد أن ربط السياسة بالدين أمر عرفه خاصة الصحابة وعامتهم قصة عمر بن الخطاب إذ بدا له أن يضع لمهور النساء حدًا، فتلت عليه امرأة قوله تعالى:

﴿ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْـًٔا ﴾

(النساء: ٢٠)

فما زاد على أن قال: رجل أخطأ وامرأة أصابت، ونبذ رأيه وراء ظهره، ولم يقل لها: ذلك دين وهذه سياسة.

وكتب السنة والآثار مملوءة بأمثال هذه الشواهد، ولم يوجد حتى فى الأمراء المعروفين بالفجور من حاول أن يمس اتصال السياسة بالدين من الوجهة العلمية وإن جروا فى كثير من تصرفاتهم على غير ما يأذن به الله، جهالة منهم أو طغيانًا، وأراد الحجاج (٤٩) أن يأخذ رجلاً بجريمة بعض أقاربه فذكره الرجل بقوله تعالى:

﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾

(الأنعام: ١٦٤).

فتركه ولم يخطر على باله وهو ذلك الطاغية أن يقول له: ماتلوته دين، وما سأفعله سياسة.

وأما قيام أحكام الشريعة على أساس العدل، ورسمها للسياسة

---

(٤٩) هو الحجاج بن يوسف الثقفى (٤٠ ـ ٩٥ هـ ٦٦٠ ـ ٧١٤م) أحد جبابرة ولاة بنى أمية. قال عنه الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز «لوجاءت الأمم بمنافقيها وجئنا بالحجاج لرجحناهم»!

خططًا محكمة الوضع فسيحة ما بين الجوانب، فذلك ما لا أستطيع تفصيل الحديث عنه فى هذا المقال، وفيما كتبناه ونكتبه إن شاء الله تعالى تحت عنوان: (الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان) (٥٠) ما يساعد على الإلمام بأصول الشريعة ومعرفة اتساعها لكل ما يحدث من الوقائع، والذى نقوله فى هذا المقام إن السياسة لا تجد فى الدين ما يقف دون مصلحة، ولا تجد منه ما يحمل على إتيان مفسدة، لا تجد فيه هذا ولا ذاك متى وزنت المصالح والمفاسد بميزان العقل الراجح، وكان القابضون على زمامها من حصافة الرأى فى منعة من أن يطيش بهم التقليد أو إرضاء طائفة خاصة إلى أن يروا الفساد صلاحًا فيشرعوه، أو يروا الصلاح فى لون الفساد فينصرفوا عنه وليس من شأن الدين أن يراعى فيما يشرع الأهواء الجامحة وإن كانت أهواء الملأ الذين استكبروا، أو أهواء من فى الأرض جميعًا.

والرؤساء الذين لم يحافظوا فى سياسة شعوبهم الإسلامية على أحكام الشريعة وآدابها، فوضعوا لهم قوانين جائرة وأذنوا بمظاهر غير صالحة إنما أتوا من ناحية جهلهم بسماحة شرع الإسلام وسعة قواعده وسمو مقاصده، وإذا كان على غير هؤلاء الرؤساء تبعة فعلى أولى الحل والعقد من فضلاء الأمة وعلمائها إذا أهملوا علاجها، ولم يبذلوا فى دعوتهم إلى الاستقامة جهدهم.

أما الأحداث وأشباه الأحداث الذين لا يهدأ لهم بال ما داموا يسمعون اسم الدين يجرى فى لسان بعض الدول باحترام، فإن من نشأ فى غير جد، وأسرف فى حب اللهو، لا يألف شريعة تأمر بالعدل وتضع دون الأهواء الجامحة حاجزًا فلا عجب أن يتآمروا بها ويشيروا على السياسة أن تبتعد منها، وإذا بلغ هؤلاء مأربهم

---

(٥٠) وهو النص الذى سيلى هذا المقال فى هذا الكتاب.

في سياسة وقع زمامها في يد زائغ عن سبيل الرشد، فستذهب آمالهم خائبة في كل قطر يسوسه رئيس يقدر الإسلام قدره ويجد من حوله علماء درسوا الشريعة بنباهة، ولا يخفى عليهم قصد من يتغنون بمدح الإسلام، وقبل أن تستريح حناجرهم يطعنونه في الصميم.

يقول الكاتب: (إن جمع السلطتين في شخص واحد بدون تحديد لهما، كان من أدعى الأمور إلى اختلال النظام).

ليس في الإسلام سلطة دينية إلا على معنى أن الأمير ينفذ أحكام الشريعة المفصلة في الكتاب والسنة، أو المندرجة في الأصول المأخوذة منهما، وقاعدة الشورى التي قررها القرآن الكريم، وجرى عليها الخلفاء الراشدون كافلة بصحة الاجتهاد في الأحكام المستنبطة من الأصول، أما النظم التي تقوم بها الشورى على وجهها الصحيح فموكولة إلى الآراء الراجحة وما تقتضيه مصالح الأمم أو العصور، فالإسلام لم يترك السلطة التي وضعها في أيدي الأمراء مطلقة عن التقيد، وإذا استهان بعض الأمراء بقاعدة الشورى فإن التشريع تام، والوزر على من لم يأخذ نفسه بما قرره الشرع العزيز.

وإذا كان بعض الأمراء هم الذين خرجوا عما حده الإسلام لسلطتهم الدينية، فحكمة الكاتب متى كان مسلمًا أن يقرر الحد الذي رسمه الإسلام ويبين للناس كيف تعداه أولو الأمر، ليطالبوهم بالوقوف عنده، لا أن يقول كلامًا مبهمًا، ويبني عليه المناداة إلى شهوة هي فصل الدين عن السياسة..

ويقول صاحب المقال: «وقد عاد اجتماع السلطتين بلاء عليهم إذ أصبحت الرياسة الدينية والدنيوية في الواقع في قبضة تلك الدول التي نازعتهم كما هو مشاهد الآن».

لسقوط الشعوب الإسلامية في قبضة تلك الدول التي نازعتهم

أسباب ليس الجمع بين السلطتين منها فى شىء، ومن طبيعة سيطرة تلك الدول عليهم أن تتصرف فى شئونهم على طرق لا تحفظ حقوقهم ولا تراعى فيها مصالحهم، وهل ينقص هذا البلاء لو أن المسلمين أعلنوا فصل سياستهم عن الدين قبل أن يسقطوا فى أيدى هذه الدول المنازعة لهم؟!

حرص الكاتب على شهوة فصل الدين عن السياسة جعله يورد فى معرض التشويق إليها ما ليس بحق ولا يشبه أن يكون حقًا، بأى طريق عرف الكاتب أن تلك الدول إذا وجدت السياسة فى يد والدين فى يد أخرى، سلبت ما فى اليد الأولى من سياسة وتركت اليد الأخرى تعمل فى حدود سلطتها بحرية!

ويقول الكاتب: «وإذا كان هذا أفاد المسلمين فى صدر التاريخ الإسلامى وأمر العالم لهم كما قدمنا، إلا أنه كان بلاء بعد انقسام المسلمين إلى ممالك وفرق وشيع ومذاهب وأحزاب، ووجود دول أخرى تنازعهم السيادة على العالم».

قد عرفت أن الأمير المسلم ليس عنده فى الواقع سوى سلطة واحدة هى تدبير شئون الأمة على مقتضى القوانين الشرعية والنظم التى لا تخالف شيئًا من أصولها، فتجريد الأمير من السلطة الدينية هو عزل له عن الإمارة فى نظر الشريعة، ومن لم يكن أميرًا فى نظر شارع الإسلام، فليس بأمير فى نظر المسلمين، فالمسلمون لا يستطيعون أن يتصوروا أميرًا مجردًا من السلطة الدينية فضلا عن أن يجردوه منها بالفعل ويرضوا بعد تجريده منها بالاستماع إليه والطاعة له. ولم تكن السلطة الدينية بيد الأمراء فى يوم من الأيام بلاء على المسلمين وإنما بلاء المسلمين فى عدم قيام بعض أمرائهم بما توجبه هذه السلطة من نحو العدل والشورى والمساواة وإعداد القوة لتقرير الأمن وكف العدو الذى يبسط إليهم يده بالسوء.

قال صاحب المقال: «فكل مملكة احتضنت مذهبًا فى العقائد والفروع لتبقى وحدها منفصلة عن الممالك الأخرى، فبعد الانقسام أصبح كل أمير منهم إمامًا دينيًا وحاكما سياسيا لقطره، فكانت النتيجة من هذا الجمع الإخلال بالنظام العام، وزالت الوحدة المقصودة من روح التشريع الإسلامى فتعددت الخلافة واختلت أحكامها، بعكس الأمم الأخرى التى تنبهت إلى حكمة الفصل بين السلطتين فصار ذلك الفصل مصدرًا لفائدة الأمة وحمايتها من التلاشى والانهيار، فلم يضرها اختلاف الدول فيها لوجود الرياسة الدينية قائمة فى حدود سلطتها وتخصصها، ولذلك بقيت وحدتها خالدة فى عصمة من الانشقاق والتدهور اللذين أصابا الوحدة الإسلامية».

وقع تفرق فى الممالك الإسلامية، وأصبح كل أمير مستقلا بالنظر فى أمور قطره، فكانت النتيجة من استقلال كل أمير بمملكة مع تقاطع هذه الممالك وتدابرها انحلال الرابطة الإسلامية وزوال الوحدة المقصودة من التشريع الإسلامى.

فسبب اختلال النظام العام أو أحكام الخلافة، انقسام الأمم الإسلامية إلى دول انقساما غير مصحوب بشىء من التحالف والتعاطف، أما أن كل أمير يرجع إليه النظر فى شئون رعيته الدينية فذلك من لوازم الإمارة فى الإسلام، فلم يكن لعد الأمير المستقل نفسه حارسا للدين فى مملكته الخاصة دخل فى اختلال النظام، فوهن المسلمين جاء من جهة استقلال كل أمير بطائفة من المسلمين استقلالا يقطع بينها وبين الدولة العظمى صلة التناصر والتعاون، لا من جهة أن رعاية الدين داخلة فى سياسة كل دولة.

ويقول الكاتب « بعكس الأمم الأخرى التى تنبهت إلى حكمة الفصل بين السلطتين، فصار ذلك الفصل مصدرًا لفائدة الأمة وحمايتها .... إلخ ».

وهذا صريح فى أن الكاتب يريد من الدول الإسلامية أن تفعل ما فعلته الدول الغربية من تجريد السياسة من الدين، وهو رأى لا يصدر إلا ممن يكن فى صدره أن ليس للدين من سلطان على السياسة، وهذا ما بيته فئة يريدون أن ينقصوا حقيقة الإسلام من أطرافها حتى تكون بمقدار الديانة المسيحية، ثم يصبغوا هذا المقدار من بعد بأى صبغة أرادوا، فيذهب الإسلام فلا القرآن نزل ولا محمد ﷺ بعث، ولا الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم جاهدوا فى الله حق جهاده، ولا الراسخون فى العلم سهروا فى تعرف الأصول من مواردها، وانتزاع الأحكام من أصولها.

يضرب الكاتب المثل بالأمم الأخرى ويزعم أن فصلها الدين عن السياسة كان مصدر فائدة الأمة وحمايتها من التلاشى والانهيار، ومن أجل فصلها للدين عن السياسة ووجود الرياسة الدينية قائمة فى حدود سلطتها لم يضرها اختلاف الدول فيها.

وضرب المثل على هذا الوجه أثر نظرة متسرعة إذ ليس للرياسة الدينية فى الإسلام حد تنتهى إليه ثم يكون للأفراد أو الجماعات أن تفعل بعده ما تشاء، ولو كان فى دين تلك الدول قوانين مدنية ونظم سياسية، وقامت كل دولة على تنفيذ تلك القوانين والنظم داخل حدودها، أفيكون مجرد رعايتها لما جاء به دينها سببًا لانتشار مرض التقاطع بينها.

ليس فى طبيعة ربط السياسة بالدين التقهقر والتنازع إلا أن يكون فى تعاليم الدين ما يسير بالناس إلى وراء، أو ما يغرى بينهم العداوة والبغضاء، وليس فى دين الإسلام إلا ما يصعد بالأمم متى شاءت الصعود إلى السماء، وليس فيه إلا ما يدعو إلى الائتلاف والتعاون على أن تكون كلمة الحق هى العليا.

قال صاحب المقال: «ولنضرب لذلك مثلا: وحدة الكنيسة الكاثوليكية فإنها على الرغم من اختلاف الدول الكاثوليكية

بقيت لها زعامتها وشعورها بقوة فكرتها، وقد رأينا أثرها فى الحروب الصليبية المستمرة بل وفى كل الحوادث التى تلتها والتى تألبت فيها أوروبا على الأمم الإسلامية، فإن للكنيسة والجمعيات الدينية المختلفة التى تستمد سلطتها منها أثرها الفعال فى بقاء وانتشار المسيحية وتأثيرها فى سياسة العالم».

ليس فى الإسلام سلطة دينية تشبه السلطة الكاثوليكية، والسلطة الدينية فى الإسلام لكتاب الله وسنة رسول الله:

﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾

(النساء: ٥٩)

وعلى العلماء البيان وعلى الأمراء التنفيذ فإن أراد الكاتب من السلطة البيان فالبيان حق لكل عالم تفقه فى أصول الشريعة ومقاصدها، فلا يختص به عالم دون آخر ولا يعد بيان العالم الذى تعينه الأمة للبيان أرجح من بيان غيره إلا أن تكون حجته أقوى، وإذا كان الأمر للحجة فما معنى تعيين شخص ليكون مصدر البيان فى كل حال، فإن أراد من السلطة التنفيذ فليس له معنى سوى أن تكل الأمة إلى شخص القيام بتنفيذ أحكام الدين على أن تكون هى يده التى ينفذ بها، وسلاحه الذى يدافع به من يعارض فى التنفيذ، وذلك معنى الخلافة المعروفة فى الإسلام..

قال صاحب المقال: «ولو رزق المسلمون رجالا ينظرون بعين الناقد البصير - من قبل قرنين - وفصلوا الدين عن السياسة لكان للإسلام اليوم من الشأن والسيادة فى الممالك التى اغتصبتها الدول الأوربية ما لا يقل عما للفاتيكان، وما كان خطر الاستيلاء الأجنبى عليهم عظيما».

كلام يروج ولكن فى غير هذا الوادى، ويتقبل ولكن بعقول لم تستنر بهداية، يأسف صاحب المقال على الشأن والسيادة اللذين

فاتا المسلمين لعدم فصلهم الدين عن السياسة من قبل قرنين، ويرى أن إبقاءهم الدين فى جانب السياسة كان سببًا فى أن صار خطر الأجنبى عليهم عظيما.

فصل الدين عن السياسة هدم لمعظم حقائق الدين ولا يقدم عليه المسلمون إلا بعد أن يكونوا غير مسلمين، وليست هذه الجناية بأقل مما يعتدى به الأجنبى على الدين إذا جاس خلال الديار، وقد رأينا الذين فصلوا الدين عن السياسة علنًا كيف صاروا أشد الناس عداوة لهداية القرآن، ورأينا كيف كان بعض المبتلين بالاستعمار الأجنبى أقرب إلى الحرية فى الدين ممن أصيبوا بسلطانهم، ونحن على ثقة من أن الفئة التى ترتاح لمثل مقال الكاتب لو ملكت قوة لألغت محاكم يقضى فيها بأصول الإسلام، وقلبت معاهد تدرس فيها علوم شريعته الغراء إلى معاهد لهو ومجون، بل لم يجدوا فى أنفسهم ما يتباطأ بهم عن التصرف فى مساجد يذكر فيها اسم الله تصرف من لا يرجو لله وقارا.

يقول الكاتب: (لو فصلوا الدين عن السياسة ما كان خطر الاستيلاء الأجنبى عليهم عظيمًا) يقول هذا كأنه لا يدرى أن السياسة الطاغية لا تهاب إلا حديدًا أشد بأسًا من حديدها، ونارًا أشد حرًا من نارها، فليس من المعقول أن تردها عن قصدها سلطة دينية ليس فى كنانتها سهم، ولا فى كفها حسام، أما قياسه حال السلطة الدينية الإسلامية على فرض صحة إقامتها بحال السلطة الكاثوليكية فى احترام مؤسساتها وإطلاق يدها فى عمل يرفع أهل ملتها فمغالطة أو غفلة عن الفرق بين سلطة دينية يجد فيها الاستعمار مؤازرة أو موافقة على أى حال، وسلطة دينية قد يكون فى بعض أصولها ما لا يلائم طبيعة الاستعمار.

ولو ربط المسلمون سياستهم بالدين من قبل قرنين ربطًا محكمًا، لم تجد يد الغاصب للعبث بحقوقهم مدخلاً، ولو أعلنوا

فصل الدين عن السياسة لظلوا بغير دين، ولوَجَد فيهم الغاصب من الفشل أكثر مما وجد، فليست مصيبة المسلمين فى تركهم السياسة مربوطة بالدين كما زعم الكاتب، وإنما هى ذهولهم عن تعاليم دين لم يدع وسيلة من وسائل النجاة إلا وصفها، ولا قاعدة من قواعد العدل إلا رفعها.

قال صاحب المقال: «فإن أعظم ما أصاب المسلمين من المصائب إنما هو فقد الرياسة الدينية بعد أن فقد منهم الاستقلال وحَرمانهم من بقائها درعًا حاميًا وسدًا منيعًا من تسرب المستعمرين باسم السياسة إلى السيطرة على شعور وضمائر الأمم الإسلامية حتى كاد يختل بناء الدين، ويتنكر المسلمون تعاليمه الحقة».

حقيقة فقد الرياسة الدينية من أعظم ما أصاب المسلمين، وهى الرياسة التى فى إحدى يديها هداية، وفى أخراهما قوة، أما الرياسة التى لا يتعدى صاحبها أن يكون واعظا عامًا، يدعو الناس إلى الصلاة والصيام والحج إن استطاعوا إليه سبيلاً، فلم تفقد بعد ولم يحرم المسلمون منها، ولا تزال باقية ولكن فى أشخاص متفرقين فى البلاد لا فى شخص واحد كما يرغب صاحب المقال، ولم نذكر الزكاة فى قبيل ما يدخل فى الوعظ مخافة أن يكون الكاتب قد انتزعها من أحضان الدين وجعلها فى قسمة السياسة.

يربط الكاتب الوقائع ولكن بغير أسبابها، ويصل النتائج ولكن بغير مقدماتها، لنفرض أن المسلمين اتفقوا على ضلالة فصل الدين عن السياسة، وأقاموا رياسة دينية لا جند لها ولا سلاح، أمن المعقول أن تكون هذه الرياسة درعًا حاميًا، وسدا يمنع من تسرب المستعمرين إلى السيطرة على شعور الأمم الإسلامية وضمائرها؟!

إذا سيطر المستعمر على الشعور والضمائر فإن أكبر مساعد

له على هذه السيطرة قبضه على زمام التعليم العام حيث يسير به على منهج يخرج به الناشئ مزلزل العقيدة غائبًا عن سماحة الدين وحكمة التشريع، ومعظم النشء مأخوذون بحاجات أو دواع إلى أن يترددوا على مدارس الحكومة.

فإن أراد الكاتب أن يكون لتلك السلطة الدينية فضل إقامة مؤسسات تغنى عن مدارس التبشير ومستشفياتهم التى يتخذونها وسائل للسيطرة على شعور المسلمين وضمائرهم، قلنا: فى يد المسلمين أن يقيموا مؤسسات تحاكى تلك المؤسسات، فينقذوا أبناءهم من شر مؤسسات الأجنبى، ولا شىء يضطرهم إلى موبقة فصل الدين عن السياسة، وابتداع رياسة دينية لم ينزل الله بها من سلطان.

بسط صاحب المقال لسانه فى «الفقهاء المسلمين» كما يبسطه فيهم من لم يطالع كتبهم، فغلا فى وصفهم بالجمود، حتى زعم أنهم «لم يقولوا لنا كيف يجتهد الفقيه» وتمادى فى هذه المزاعم إلى أن قال: «ووجد من الفقهاء المزيفين من جوز إمامة المغتصب الذى يتولى ولاية الأمة بغير رغبتها وإرادتها».

يقول الفقهاء: تنعقد الإمامة ببيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس، وهذا هو الأصل الذى ينبغى أن تكون عليه الإمامة فى كل حال، وأجازوا للإمام متى خشى التنازع فى الإمامة من بعده ورأى فى أحد رجاله الكفاية، أن يعهد إليه بها قطعًا للفتنة، ولم يجيزوا لأحد أن يتولى أمرها دون أن يبايعه أهل الحل والعقد، أو يعهد إليه بها الإمام، وإن قام مسلم ذو قوة فتولاها بالقهر والغلبة، فإن كل جامعًا لشروط الولاية من نحو العلم والعدل والاستقامة كان إقراره أسلم عاقبة من منازعته، وليس فى إقراره من بأس ما تحققت فيه شروط الولاية، فالفقهاء يجيزون ولاية المتغلب على معنى أنه بعد القهر والغلبة يعد إمامًا

لتحقق شروط الإمامة فيه، ولأن منازعته تفضى إلى فتنة ليسوا فى حاجة إلى إثارتها.

فإن فقد منه بعض شروط الولاية منتخبًا كان أو معهودًا إليه، أو متغلبًا، فمن الشروط ما يكون فقده مسقطا للولاية بنفسه كالارتداد عن الدين، واختلال العقل، ومنها ما يستحق به العزل بإجماع كالفسق، ومن الفقهاء غير المزيفين من يعد الفسق فى الشروط التى تسقط ولايته بنفسها ولا تحتاج إلى إعلان أهل الحل والعقد بخلعه، أما القيام على الفاسق وإبعاده من مقر الولاية باليد، فموكول إلى اجتهاد أهل الحل والعقد، وهم الذين يسلكون ما تقتضيه الحكمة وتستدعيه مصلحة الأمة.

هذا ما يقوله الفقهاء أخذا من أصول الشريعة ورعاية لمقاصدها فى الاستنباط، وليس فيه تفريط فى المصلحة العامة، ولا ما يمس مقام الولاية العظمى بسوء.



(٢)

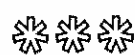
الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان

تمهيد

يقع فى وهم من لا يدرى ما الإسلام أن شريعته لا توافق حال العصر الحاضر، ويبنى توهمه هذا على أن القوانين إنما تقوم على رعاية المصالح، ومصالح العصور تختلف اختلافًا كثيرًا، فالدعوة إلى بقاء أحكامها نافذة هى فى نظره دعوة إلى خطة غير صالحة.

ذلك ما نقصد فى هذا المقال إلى تفنيده وتفصيل القول فى دفع شبهته، حتى يثبت بالدليل المرئى رأى العين أن الشريعة الغراء تساير كل عصر، وتحفظ مصالح كل جيل.

ولما كان التشريع الإسلامى يعتمد فى معظم أحكامه على الاجتهاد، استدعى البحث أن نصدره بكلمة فى الاجتهاد، وفى هذه الكلمة ترى شيئًا من عظمة علماء الشريعة، ولا إخالك إلا أن تقرأ البحث بدقة فلا تأتى على آخره حتى تشهد بأنهم كانوا هداة مصلحين. ونأخذ بعد بحث الاجتهاد فى تقرير الأصول التى جعلت الشريعة تسع مقتضيات العصور على اختلافها، وتقوم بحاجات الشعوب على تباعد ما بينها، ونسوق لك الشواهد على هذا من عمل القضاة ورجال الفتوى، حتى لا يبقى فى صدرك حرج من مزاعم أولئك الذين يكتبون أو يخطبون فيما لا يعلمون.



الاجتهاد فى أحكام الشريعة

شـريعة الإسـلام عامـة فلا يختـص بها قبيـل من البشـر دون قبيـل، ودائمة فلا يختص بها جيل دون جيل، وأفعال البشـر على اختلاف أجناسـهم وتعاقب عصورهم لا تنتهى إلى حد، ولا تدخل تحـت حصر، ومن أجل هذا لم تنزل أحكامها فى نسـق واحد من التفصيل والبيان، بل أرشـدت الشريعة إلى بعضها بدلائل خاصة، وقـررت بقيتها فى أصول كلية ليسـتنبطها الذين أوتوا العلم عند الحاجة إليها.

يتمكن العالم من استنباط الأحكام بمعرفة أمرين:

- «أحدهما» الأدلة السمعية التى تنتزع منها القواعد والأحكام.
- «ثانيهمـا» وجود دلالـة اللفظ المعتد بها فى لسـان العرب واستعمال البلغاء.

ويرجع النظر فى الأدلة السمعية إلى الكتاب والسنة والإجماع، ويتصـل بهـذه الأدلة أصول اختلفت فيها أنظـار الأئمة، كمذهب الصحابى، وعمل أهل المدينة، وشـرع مـن قبلنا الذى لم يرد فى شـريعتنا ما ينسـخه، فإن الأخذ بهذه الأصول يرجع إلى التمسك بدليـل منقول لا يدخل فيه العقـل إلا على وجه التفهم كما يدخل فى غيره من نصوص الكتاب والسنة.

ويرجع النظر فى وجوه الـدلالات إلى دلالة بالمنطوق، ودلالة بالمفهـوم، ودلالة بالمعقـول. ومن متناول دلالـة المعقول ذلك الأصـل الكبير الذى يسـمونه القياس، ويضـارع القياس فى هذه الدلالة أنواع جرى فيها الخلاف بين أهل العلم، مثل الاستصحاب، والمصالح المرسلة، ومراعاة العرف، وسد الذرائع.

ثـم إن الأدلـة قد تتزاحم فـى نظر المجتهد ويراهـا واردة على قضية واحدة، وكل منها يقتضى من الحكم غير ما يقتضيه الآخر، فيحتـاج إلى أن ينقـب عن الوجوه التى يترجـح بها جانب أحدها

ليعتمد عليه فى تقرير الحكم.

فدخل فى الأركان التى يقوم عليها الاجتهاد، القدرة على الموازنة بين الأدلة وترجيح أقواها على ما هو دونه عند تعارضها، فمن كان على بصيرة من الأدلة السمعية ووجوه دلالتها وطرق الترجيح بين الأدلة عند تعارضها، فقد قبض على زمام الاستنباط، واستعد لأن يجلس على منصة الاجتهاد.

فالاجتهاد: بذل الفقيه الوسع لاستخراج الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية.

شرائط الاجتهاد: قلنا: إن الاجتهاد يدور على معرفة الأدلة السمعية، ووجوه دلالتها، وطرق الترجيح عند تعارضها.

أما معرفة الأدلة السمعية فتتحقق بمعرفة الكتاب والسنة والأحكام المشتركة بينهما كالعلم بالناسخ والمنسوخ، والأحكام الخاصة بالكتاب كالعلم بوجوه القراءات، والأحكام الخاصة بالسنة كالعلم بأصول الحديث وأحوال الرواة.

وأما معرفة وجوه الدلالات فتتحقق بالفرق بين المنطوق والمفهوم، والمجمل والمبين، والنص والظاهر، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والحقيقة والمجاز، والمحكم والمتشابه، والصريح والكناية، والمعانى التى يدل عليها الكلام بنفسه، والمعانى التى يراعيها البلغاء، ويسميها علماء البيان بمستتبعات التراكيب.

فمن شروط الاجتهاد العلم باللغة والنحو والمعانى والبيان، ومجمل القول أن يكون عارفًا باللسان العربى ووجوه تصرفات ألفاظه ومعانيه معرفة ترفعه بين علماء اللغة وبلغائها مكانًا عاليًا.

أما طرق الترجيح فمنها ما يعرف بالنظر فى علوم الشريعة، كتقديم ما يتلى فى الكتاب الكريم على ما يروى على أنه حديث، ومنها ما يعرف بالبحث عن حال الرواة، كتقديم ما يرويه البخارى

على ما يرويه غيره، ومنها ما يعرف بالنظر في علوم اللغة، كتقديم النص على الظاهر والمنطوق على المفهوم.

الكتاب: ذكرنا في شروط الاجتهاد العلم بالقرآن الكريم ولاسيما آيات الأحكام التى قدرها الغزالي(٥١) وابن العربي(٥٢) بخمسمائة آية، واقتصرا في تقديرها على هذا العدد لأنهم رأوا مقاتل بن سليمان(٥٣)، وهو أول من أفرد آيات الأحكام في تصنيف، قد جعلها خمسمائة آية، وقد نازعهم ابن دقيق العيد(٥٤) في هذا التقدير، وقال: مقدار آيات الأحكام لا ينحصر في هذا العدد، بل هو يختلف باختلاف القرائح والأذهان، وما يفتحه الله من وجوه الاستنباط. والراسخ في علوم الشريعة يعرف أن من أصولها أو أحكامها ما يؤخذ من موارد متعددة حتى الآيات الواردة في القصص والأمثال.

وقد عنى طائفة من العلماء بآيات الأحكام بعد مقاتل، فألفوا في تفسيرها خاصة كما فعل منذر بن سعيد البلوطى قاضى قرطبة المتوفى سنة ٣٥٥ هـ وأبو بكر أحمد بن على الرازى الجصاص المتوفى سنة ٣٧٠ هـ وأبو بكر بن العربى المتوفى سنة ٤٦٨ هـ وعبدالمنعم بن محمد المعروف بابن الفرس المتوفى سنة ٥٩٩هـ.

---

(٥١) حجة الإسلام أبو حامد الغزالى (٤٥٠ - ٥٠٥هـ ١٠٥٨ - ١١١١م) فيلسوف ومتصوف وأصولى وفقيه، كانت إبداعاته ظاهرة إحيائية للفكر الإسلامى فى مختلف العلوم الإسلامية.

(٥٢) ابن العربى ـ القاضى ـ محمد بن عبدالله بن محمد المعافرى (٤٦٨ - ٥٤٣هـ ١٠٧٦ - ١١٤٨م) مجتهد، وحافظ، وأديب.

(٥٣) مقاتل بن سليمان (١٥٠هـ ٧٦٧م) من أعلام المفسرين وأوائل الذين ألفوا فى علوم القرآن.

(٥٤) ابن دقيق العيد، موسى بن على (٦٤١ - ٦٨٥هـ ١٢٤٤ - ١٢٨٦م) فقيه مجتهد، وأحد أبرز علماء عصره.

السُّنة: أوردنا فى شروط الاجتهاد العلم بسنة رسول الله ﷺ، وقد اختلف أهل العلم فى القدر الذى فيه كفاية، فقال أبو بكر بن العربى فى كتاب المحصول: هى ثلاثة آلاف حديث، ونقل عن أحمد بن حنبل(٥٥) أن الأصول التى يدور عليها العلم ينبغى أن تكون ألفًا ومائتين، ويذهب ابن القيم(٥٦) إلى أن الأصول التى تدور عليها الأحكام خمسمائة حديث، وهى مفصلة فى نحو أربعة آلاف حديث.

والحق فى جانب من يقول: إنه لا يحق الاجتهاد إلا لمن كان عالمًا بما اشتملت عليه مجاميع السنة كالأمهات الست وما يلحق بها من الكتب التى التزم مصنفوها الصحة فيما يروون، إذ من المحتمل أن يوجد فيها ما يدل على الحكم صراحة ويأتى الاستنباط بما يخالفها، وكان أهل العلم فيما سلف إنما يرجعون بالواقعة إلى الاستنباط بعد أن يبحثوا جهد استطاعتهم فلا يظفروا بآية أو سنة تنص على حكمها. فى كتاب القضاء لأبى عبيد(٥٧) أن أبا بكر الصديق كان إذا ورد عليه حكم نظر فى كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضى به قضى به، وإن لم يجد فى كتاب الله نظر فى سنة رسول الله ﷺ، فإن وجد فيها ما يقضى به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء فربما قام إليه القوم فيقولون قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنة سنها النبى ﷺ جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا

---

(٥٥) أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١هـ ٧٨٠ - ٨٥٥م) إمام الحنابلة فى الفقه، وإمام السلفية، وصاحب المسند فى الحديث.

(٥٦) ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أبى بكر (٦٩١ - ٧٥١هـ ١٢٩٢ - ١٣٥٠م) تلميذ شيخ الإسلام ابن تيمية، ومن أبرز الذين طوروا الفكر السلفى.

(٥٧) أبو عبيد القاسم بن سلام (١٥٧ - ٢٢٤هـ ٧٧٤ - ٨٣٧م) صاحب المؤلفات الشهيرة فى علوم القرآن والسنة واللغة والفقه والأموال.

اجتمع رأيهم على شيء قضى به، وكان عمر يفعل ذلك.

والحديث الذي يرويه أحد الأئمة ويصله بما ينبئ عن صحته، يسوغ للفقيه متى عرف مذهب الراوي في التعديل أن يعتمد على تصحيحه، ومن هذا القبيل ما يرويه البخاري ومسلم في صحيحيهما. وأما ما يروى في الكتب التي لا تخلو من الضعيف، فلابد له من النظر في سند الحديث والبحث عن سيرة من يجهل حاله حتى يكون على بينة من أمره.

علوم اللغة العربية: أخذنا في شروط المجتهد أن يكون قائمًا على علوم اللغة العربية، بحيث يبلغ في فهم الكلام العربي مبلغ العرب الناشئين في الجاهلية أو في صدر الإسلام، قال أبو إسحاق الشاطبي(٥٨): «لا غنى للمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب بحيث يصير فهم خطابها طبعًا غير متكلف».

وقد يقع في خاطرك أن شرط الاجتهاد في اللسان العربي يجعل رتبة الاجتهاد في الشريعة بمنزلة المتعذر، فإنه يقتضي أن يسلك الفقيه في البحث عن معاني الألفاظ وأحكامها ووجوه بلاغتها الطرق التي سلكها أئمة تلك العلوم، ولا يكفيه أن يأخذ من القاموس أن النكاح مثلاً يطلق على الوطء والعقد، ومن كتاب سيبويه أن الخفض يكون بالجوار، ومن دلائل الإعجاز أن تقديم المعمول أو تعريف المسند يفيد القصر، حتى يتتبع كلام العرب بنفسه ويقف على صحة إطلاق النكاح على الوطء والعقد، ويظفر بشواهد كثيرة يحقق بها قاعدة الخفض بالجوار، وشواهد أخرى يعلم بها أن تقديم المعمول أو تعريف الطرفين يفيد الحصر.

---

(٥٨) الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي (٧٩٠هـ ١٣٨٨م) صاحب كتاب «الموافقات» الذي أسس لعلم مقاصد الشريعة. وكان أصوليًا، حافظًا.

وتكليفه بأن يبلغ فى علوم اللغة هذه الغاية يشبه التكليف بما لا تسعه الطاقة.

وجواب هذا: أن المجتهد فى الشريعة لابد له من أن يرسخ فى علوم اللغة رسوخ البالغين درجة الاجتهاد، وله أن يرجع فى أحكام الألفاظ ومعانيها إلى رواية الثقة وما يقوله الأئمة، وإذا وقع نزاع فى معنى أو حكم توقف عليه فهم نص شرعى تعين عليه حينئذ بذل الوسع فى معرفة الحق بين ذلك الاختلاف، ولا يسوغ له أن يعمل على أحد المذاهب النحوية أو البيانية فى تقرير حكم إلا أن يستبين له رجحانه بدليل.

فالمجتهد فى أحكام الشريعة وإن ساغ له التقليد فى العلوم التى هى وسائل الاستنباط، يجب عليه أن يكون فى معرفتها بمكانة سامية، حتى إذا جرى اختلاف فى رتبة حديث أو قاعدة عربية احتاج إلى تطبيقها، جرد نظره لاجتلاء الحقيقة دون أن يقف وقفة الحائر أو يتمسك بأحد الآراء على غير بينة.

أصول الفقه: مسائل علم الأصول منها ما يستمد من النظر فى الكتاب والسنة، ومنها ما يستمد من النظر فى علوم اللغة العربية، فيمكن لمن تضلع من موارد الشريعة ورسخ فى فهم لسان العرب، أن يدرك هذه الأصول بنفسه كما أدركها الأئمة الذين نهضوا بالاجتهاد قبل أن يدون علم الأصول، ولكن الوصول إلى مسائل الأصول وهى مدونة أسهل على الطالب من أن يبذل جهده فى استقرائها ويرسل فكره فى اقتناصها، باحثًا عنها فى أبواب متفرقة، وموارد متشعبة، وعلى أى حال كان طالب الاجتهاد فى الأحكام لا يستقيم له هذا المنصب إلا أن ينظر فى الأصول نظر الباحث المستقل، بحيث لا يبنى فى الاستنباط على الاستصحاب أو سد الذرائع مثلاً، ولا يقرر الحكم اعتمادًا على عمل أهل المدينة أو مذهب الصحابى، متابعة لمن يقول

بحجيتها ، فالاجتهاد فى الأصول بمنزلة الأساس للاجتهاد فى الأحكام ، فلا يدخل فى قبيل المجتهد المطلق من يبنى فى تقرير الأحكام على أصول قررها إمامه وتلقاها منه بتقليد .

فالحق مع من لم يرض لمدعى الاجتهاد إلا أن يرسخ فى أصول الفقه ويبحث مسائله بنظر قائم بنفسه ، حتى لا يعتمد فى الاستنباط إلا على أصل رأى كيف تشهد به البينة وتقوم عليه الحجة .

الفقه: يظهر فى بادئ الرأى أن ليس من شروط الاجتهاد المطلق معرفة الأحكام التى استنبطها الفقهاء من دلائل الشريعة ، ذلك لأنها صادرة عن اجتهاد ، فيجب أن يكون الاجتهاد متقدمًا عليها فى الوجود ، فهو مستقل عنها ، وجائز أن يتحقق بدونها ، ولو قدرنا ناشئًا درس علوم اللغة حتى أصبح فى ذوقه وفهمه لدقائق العربية كالعربى الخالص ، ثم أقبل على التفقه فى الكتاب والسنة حتى عرف مقاصد الشريعة ، لأمكنه استنباط الأحكام من دلائلها كما استنبطها العلماء من قبل أن تدون المذاهب والآراء .

والتحقيق أن معرفة المذاهب ودرس أحكام الفقه مربوطة بأصولها مما يخطو بالعالم فى سبيل الاجتهاد خطوات سريعة لولا دراسة الفقه على هذا الوجه لأنفق فى بلوغها مجهودًا كبيرًا وزمنًا طويلاً .

ثم إنه يأمن العثار والخطأ فى الفتوى أكثر مما إذا لم يدرس أقوال الأئمة من قبله ، وهذا ما يراه طائفة من الأصوليين كأبى حامد الغزالى ، إذ قال : «إنما يحصل الاجتهاد فى زماننا بممارسة الفقه ، فهو طريق تحصيل الدربة فى هذا الزمان» .

وهذا محمل ما ينقل عن السلف فى حث الفقهاء على معرفة اختلاف أهل العلم من قبلهم ، قال هشام بن عبدالله الرازي(٥٩) :

(٥٩) هشام بن عبيد الله الرازى (٢٠١هـ ٨١٦م) من فقهاء الأحناف، أخذ عن أبى يوسف ومحمد، صاحبى أبى حنيفة.

من لم يعرف اختلاف الفقهاء فليس بفقيه. وقال عطاء[٦٠]: لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالمًا باختلاف الناس، فإنه إن لم يكن كذلك رد من العلم ما هو أوثق من الذى فى يديه: وقال سفيان بن عيينة[٦١]: أجرأ الناس على الفتوى أقلهم علمًا باختلاف العلماء. وقال سعيد بن أبى عروبة[٦٢]: ومن لم يسمع الاختلاف فلا تعده عالمًا.

ولا يقصدون بهذا حفظ مجرد الخلاف، بل القصد أن يعرف أقوال السلف ومداركها.

مواقع الإجماع: يذكر الأصوليون فى شرط المجتهد أن يكون عارفًا بمواقع الإجماع، وهذا فى الواقع شرط لصحة الاجتهاد بالفعل، وليس بشرط فى بلوغ رتبة الاجتهاد، وإنما أخذوا هذا شرطًا لصحته لئلا يقرر الفقيه حكمًا يخرج به عن الإجماع، إذ كل فتوى يخرق بها صاحبها الإجماع هى فى نظر أئمة الدين باطلة، وقد خفف الإمام الغزالى فى هذا الشرط فقال: ليس من واجبه أن يحفظ المسائل التى وقع عليها الإجماع، فالواقعة التى علم أنها كانت موضع اختلاف، والحادثة التى يعرف من حالها أنها وليدة عصره ولم يقع لها مثيل فى العصور المتقدمة، له أن يجتهد ويفتي فيهما بما قام الدليل على رجحانه وإن لم يكن ملمًا بالمسائل التى انعقد عليها الإجماع.

فإن وقعت الواقعة ولم يكن قد بلغه أنه جرى فيها اختلاف،

---

(٦٠) عطاء بن رباح (٢٧ – ١١٤هـ ٦٤٧ – ٧٣٢م) من أجلاء فقهاء التابعين، ولد باليمن، ونشأ بمكة، وصار مفتى مكة ومحدّثها.

(٦١) سفيان بن عيينة بن ميمون الهلالى (١٠٧ – ١٩٨هـ ٧٢٥ – ٨١٤م) فقيه، واسع العلم، وحافظ. ولد بالكوفة، وسكن مكة، وأصبح محدثها.

(٦٢) سعيد بن أبى عروبة بن مهران (١٥٦هـ ٧٧٣م) إمام البصرة، وأحفظ زمانه للحديث.

ولـم يثق بأنها وليدة عصره، بحث ما اسـتطاع، فإن لم يقف على أنها مسـألة مجمـع عليها، تناولهـا بالاجتهاد وفصّـل لها حكمًا مطابقًا.

القياس: هل يعد في شـروط المجتهـد أن يكون ممن يقول بأصل القياس؟

هذا ما يراه أبو إسـحق الإسـفرائيني(٦٣)، وعـزا إلى الجمهور أنهم قالوا: إن نفاة القياس لا يبلغون درجة الاجتهاد، وأخذ به إمام الحرمين(٦٤) وقال: علماء الشافعية لا يقيمون لأهل الظاهر وزنًا.

ومـن أهل العلم من لم يتمسـك بهذا الشـرط، وعد الظاهري الذي تحققت فيه الشـروط الآنفة في قبيل أهل الاجتهاد، وينبني علـى هذا أن يكون خلافهم معتدًا به، فـلا إجماع فيما خالفوا فيه من الأحكام. وهذا ما ذكر الأسـتاذ أبـو منصور البغدادي(٦٥) أنه الصحيح من مذهب الشـافعية، وقـال ابن الصلاح(٦٦): إنه الذي استقر عليه الأمر.

وسنسـوق في مقام آخر الأدلة علـى أن القياس أصل من أصول الشريعة الغراء.

العدالة والاستقامة: ليسـت العدالة شرطًا لتحقق وصف الاجتهاد في نفسـه، وإنما هي شـرط في قبول فتوى المجتهد، إذ

(٦٣) أبو إسحق الإسـفرائيني، إبراهيم محمد بن إبراهيم بن مهران (٤١٨هـ ١٠٢٧م) عالم بالفقه والأصول، كان يلقب بركن الدين.

(٦٤) إمـام الحرمين، الجويني، عبدالملك بن عبدالله (٤١٩ - ٤٧٨هـ ١٠٢٨ - ١٠٨٥م) فقيه، متكلم، من أبرز من طوروا المذهب الأشعري.

(٦٥) أبو منصـور البغـدادي، عبدالقاهر بن طاهر (٤٢٩هـــ ١٠٣٧م) من أئمة علماء الأصول، والمؤرخين للفرق الإسلامية.

(٦٦) ابـن الصـلاح، عثمان بـن عبدالرحمن (٥٧٧ - ٦٤٣هـــ ١١٨١ - ١٢٤٥م) من مشاهير علماء الحديث والتفسير والفقه والرجال.

الفتوى من قبيل الأخبار، والنفس لا تركن إلى خبر الفاسق، ومن يعمل سوءًا يسهل عليه أن يقول زورًا، والتقوى هي التي تحمل المجتهد على التروي في تفصيل الحكم، فلا يلفظ بالفتوى إلا بعد النظر في الواقعة وما يترتب عليها من مصالح أو مفاسد، ثم يعود إلى قواعد الشريعة فيفصل لها حكمًا يطابقها، قال مالك بن أنس(٦٧): ربما وردت عليّ المسألة فتمنعني من الطعام والشراب والنوم، فقيل له: يا أبا عبدالله، والله ما كلامك عند الناس إلا نقر في حجر، ما تقول شيئًا إلا تلقوه منك. قال: فمن أحق أن يكون هكذا إلا من كان هكذا. وقال: ربما وردت عليّ المسألة فأفكر فيها ليالي. وكان إذا سُئل عن المسألة يقول للسائل: انصرف حتى أنظر فيها، فينصرف السائل ويجعل مالك يردد النظر في المسألة، فقيل له في ذلك، فقال: إني أخاف أن يكون لي من المسائل يوم وأي يوم! وكذلك كان السلف من الصحابة والتابعين، يكرهون التسرع في الفتوى، ويود كل واحد منهم أن يكون غيره قد كفاه أمرها، حتى إذا رآها قد تعينت عليه بذل جهده في تعرف حكمها ثم أفتى.

---

(٦٧) مالك بن أنس (٩٣ - ١٧٩هـ ٧١٢ - ٧٩٥م) إمام دار الهجرة، وصاحب المذهب الفقهي الشهير. وجامع الموطأ في أحاديث الفقه.

بناء الشريعة على حفظ المصالح ودرء المفاسد

القوانين العادلة هى التى تقوم على رعاية حفظ المصالح ودرء المفاسد، ولا يختلف علماء الإسلام فى أن أحكام الشريعة قائمة على رعاية هذين الأصلين، وإذا كانت المصالح والمفاسد قد تخفى فى بعض ما يشرع على أنه عبادة فإن الأحكام المشروعة لغير العبادات من آداب الاجتماع ونظم المعاملات والجنايات لا تقصر العقول السليمة عن إدراك أسرارها، ومن الميسور تقريرها على وجه يظهر به فضل الشريعة السماوية على القوانين الوضعية.

يقرر الباحثون عن حكمة التشريع من علمائنا أن المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها، وأن المفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها، ويسمون اللذات والأفراح بالمصالح الحقيقية، وأسبابها: المصالح المجازية، كما يسمون الآلام والغموم المفاسد الحقيقية، وأسبابها المفاسد المجازية، ويذكرون أن المصالح المحضة كالمفاسد المحضة نادرة الوجود، وأكثر الوقائع ما تجتمع فيه المصلحة والمفسدة، فما كان مصلحة محضة فحكمه الإذن قطعًا.. وما كان مفسدة محضة فحكمه النهى بلا مراء، فأما ما يكون مصلحة من ناحية ومفسدة من ناحية أخرى، فالشارع الحكيم ينظر إلى الأرجح منهما ويفصل الحكم على قدر الأرجحية، فما رجحت مصلحته على مفسدته أذن فيه على وجه الإباحة أو الندب أو الوجوب.. وما رجحت مفسدته على مصلحته نهى عنه على وجه الكراهة أو التحريم.

التفقه فى الأدلة السمعية: ذكرنا فيما سلف أن من أحكام الشريعة ما يدل عليه آية أو سنة صريحة: كتحريم الجمع بين الأختين، والقضاء للذكر فى الإرث بمثل حظ الأنثيين، والقصاص، وقطع يد السارق والسارقة، وهذا النوع من الأحكام لا

يختلف أئمة الدين فى أنه شريعة عامة باقية، ولا يجوز لولى الأمر إهماله ولا أن يستبدل به غيره.

وربما دعت الضرورة إلى إرجاء إقامة الحد، كما أخر الإمام على رضى الله عنه القصاص من قتلة عثمان مرتقبًا وقتًا يتمكن فيه منهم وهو آمن من عصبيتهم.. وفى سنن أبى داود أن النبى ﷺ نهى أن تقطع الأيدى فى الغزو، وروى أن عمر بن الخطاب كتب إلى الناس: أن لا يجلدنَّ أمير جيش ولا سرية ولا رجل من المسلمين أحدًا وهو غاز حتى يقطع الدرب قافلا، لئلا تلحقه حمية الشيطان فيلحق بالعدو.

وقد تطرأ حال عامة تجعل ولى الأمر فى ريب من أن تكون واقعة أخذ المال خفية من قبيل السرقة المفروض فيها حد القطع، فيكف يده عن إجرائه، وقد روى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أسقط قطع يد السارق فى عام المجاعة لأن الحاجة كانت غالبة، فمن المحتمل القريب وقتئذ أن يكون الدافع إلى السرقة اضطراره إلى ما يسد رمقه وينقذه من التهلكة.

ولا يلحق بمثل هذا الحال أن تعتل أذواق قوم وتساورهم شهوات طائشة فيقيموا هذه الأذواق مقام العقل، وتلك الشهوات مقام المصلحة، فينكروا ما فرض الإسلام على الزانى أو شارب الخمر من عقوبة.. وعلى حكماء الأمة أن يعالجوا هذه الأذواق حتى تسلم من مرضها، ويقوّموا تلك الشهوات حتى تعود إلى حال اعتدالها.

يدخل الاجتهاد الأدلة السمعية على النحو الذى ذكرنا، ويدخلها من جهة الإطلاق والتقييد.. أما الإطلاق فكما قال تعالى:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً ﴾
(آل عمران: ١٣٠)

فأطلق الأئمة فى تحريم الربا، وعدوا قوله تعالى:

﴿ أَضْعَـٰفًا مُّضَـٰعَفَةً ﴾

مـن قبيل ما روعى فيه حال مـا كانوا يفعلون وقت نزول الآية، ومن أدلة هذا الإطلاق قوله تعالى:

﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ ﴾

(البقرة: ٢٧٩)

فهو صريح فى حرمة الربا كثيره وقليله.

ومن أمثلة هذا أن الله تعالى حرم على الرجل نكاح ربيبته فقال:

﴿ وَرَبَـٰٓئِبُكُمُ ٱلَّـٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّـٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ ﴾

(النساء: ٢٣)

وظاهـر الآيـة أن المحرمة بنـت الزوجة التى تكـون فى حجر الـزوج، ولكـن الأئمة تفقهـوا فى هذا الوصف فلـم يظهر فيه أثر للتحريـم فأوَّلوه علـى أنه من قبيل الأوصاف التـى ترد فى الكلام البليـغ من جهة أنها الحال الغالبة فـى الموصوف، وأفتوا بتحريم الربيبة على زوج أمها وإن لم تكن فى حجره.

وأما التقييد فكحديث النهى عن بيع الماء (٦٨)، فقد خصصه الإمام مالك بآبار الصحراء التى تتخذ فى الأرضين غير المتملكة، فيكـون صاحبهـا الـذى حفرها أولى بهـا، فإذا قضـى منها وطره ورويت ماشيته ترك الفضل للناس من غير ثمن، واستند الإمام فى هذا التخصيص وصـرف النهى عن بيع الماء فى الأرض المملوكة إلى الأصل الذى ورد به السـمع وانعقد عليه الإجماع، وهو أنه لا يحل مال أحد إلا بطيب نفس منه.

(٦٨) رواه ابن ماجة والإمام أحمد.

ومن أمثلة هذا الباب حديث «شاهداك أو يمينه»(٦٩).

فظاهر الحديث أن اليمين حق على كل منكر، ولكن الإمام مالكًا قيده بحال ما إذا كان بين المتقاضيين خلطة، وإنما قيده بقاعدة درء المفاسد، إذ أخذ الحديث على إطلاقه يجرئ السفهاء على أهل الفضل فيستطيعون أن يوجهوا عليهم متى شاءوا دعاوى، ويقفوهم للحلف إيلامًا وامتهانًا.

يقيد المجتهد النصوص أو يطلقها على ما تقتضيه الأدلة السمعية والأصول الشرعية، ولا يصرف نظره عن النص جملة إلا أن يثبت لديه أنه منسوخ، أو يعارضه ما هو أقوى سندًا أو دلالة، أو يكون الحكم مربوطًا بشيء على أنه علة مشروعيته، وتزول هذه العلة فيتبعها الحكم وتدخل الواقعة في نص آخر، أو تحتاج إلى حكم من المجتهد يطابقها.

ومثال هذا أن النبى ﷺ ترك صلاة التراويح فى جماعة وقال فى وجه تركها «ولم يمنعنى من الخروج إليكم إلا أنى خشيت أن تفرض عليكم صلاة الليل فتعجزوا عنها»(٧٠).. وقد زالت بوفاته عليه الصلاة والسلام الخشية من أن تفرض عليهم، ولهذا أقامها عمر بن الخطاب بعد، وقال «نعم البدعة هذه».

وقصر الحكم على حال وجود العلة متى كان منصوصًا عليها أمر واضح لا شبهة فيه.. وقد يجىء الحكم مجردًا من ذكر العلة فيقررها المجتهد استنباطًا ويجعل الحكم مقصورًا على حال هذه العلة المستنبطة، ومن هذا القبيل أن المؤلفة قلوبهم قد ذكروا فى آية مصارف الزكاة:

﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا

---

(٦٩) رواه البخارى.

(٧٠) رواه البخارى ومسلم وأبو داود والنسائى.

وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ ﴾

(التوبة: ٦٠).

فـرأى بعض الأئمـة أن علة جعلهم فى مصـارف الزكاة الحاجة فى بداية الإسلام إلى تكثير أنصاره، أما حين قويت شوكته، وكثر أتباعه وحماته، فقد زالت الحاجة إلى تأليف المخالفين، وسقطوا من مصارف الزكاة.

ومن أقوال الرسـول ﷺ ما يحمله المجتهد على أنه صادر منه بصفـة الإمامة لا أنه حكم عام كسـائر أحكام الشـريعة التى يراد بهـا التبليغ، ومثـال هذا قوله ﷺ فى غزوة حنين: «من قتل قتيلا فله سـلبه(٧١)» فإن من الأئمة من يذهب فـى هذا إلى أنه تصرف مـن جهة الإمامة، وأنه منظور فيه إلى ما اقتضته المصلحة فى تلك الغزوة، فلقائد الجيوش من بعده أن لا يجعل سـلب القتيل للقاتل حيـث لـم تدع إلى ذلـك مصلحة.. ولهـذا النوع مـن أقواله عليه الصلاة والسلام ناحية يرجع بها إلى التشريع، وهى أنه يجوز لولى الأمر أن يجتهد ويقول: «من قتل قتيلا فله سلبه» أسوة برسول الله ﷺ، ولا يـرده عن هذا القول أن السـلب من الغنيمـة، والغنيمة فـى أصلها ملك للمجاهدين، أو أن هـذه المنحة تنقص الإخلاص وتجعل بعض الجند يقاتل للسلب لا لإعلاء كلمة الله.

هـذه من الوجوه التى يدخل فيها الاجتهاد الصحيح عند التفقه فـى الأدلة السـمعية، وها هنـا قد تزل أقـدام بعـض الناظرين فى عجـل، أو يفتضح بعض من يكيدون للشـريعة من طريق التأويل، حيث يعمدون إلى بعض النصوص الشرعية ويذهبون فى تفسيرها مذهبـًا يخرجون به عن مقاصد الشـريعة، أو ينقضون به أصلا من أصولها.

(٧١) رواه البخارى ومسلم وأبو داود والترمذى وابن ماجة ومالك والإمام أحمد.

وجمهور أهل العلم على أن الأحكام المقررة بطريق السمع وليس للمجتهد أن يتعداها هى ما جاء فى كتاب أو سنة أو إجماع، وقول الصحابى فيما لا يقال بالرأى هو من قبيل المرفوع(٧٢) فهو داخل فى السنة، أما قوله الذى يمكن أن يكون اجتهادًا فليس بحجة تقطع غيره عن الاجتهاد، لأن الصحابى غير معصوم عن الخطأ، ولأن الصحابة كانوا يختلفون فيما بينهم من غير إنكار، وما يقع فى موطأ مالك، من ذكر قول الصحابى فى مقام الاحتجاج إنما يأتى به الإمام فى معنى التأييد لاجتهاده أو للترجيح بين الأخبار عند اختلافها.. قال القاضى أبو بكر بن العربى فى شرح حديث: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين» من سنن الترمذى: «أمر بالرجوع إلى سنة الخلفاء، وهو يكون على أمرين: الأول التقليد لمن عجز عن النظر، والثانى الترجيح عند اختلاف الصحابة، فيقدم فيه الخلفاء الأربعة أو أبو بكر وعمر، وإلى هذه النزعة كان ينزع مالك، ونبه عليه فى الموطأ».

واعتماد الإمام مالك على عمل أهل المدينة فيما لا مجال للرأى فيه أو فيما كان طريقه النقل المستفيض كالصاع والمد والأذان والإقامة يرجع إلى الاحتجاج بالسنة، فإن العادة تقتضى أن يكون عملهم هذا من زمن النبى ﷺ، إذ لو تغير عما كان عليه زمن الوحى لعلموه، وإذا قدم عمل أهل المدينة الذى هو فى معنى السنة على خبر الآحاد فإنما قدم على خبر الآحاد سنة يراها أمتن سندًا وأقوى.. وأنكر بعض أصحابه أن يكون قد وقع منه تقديم عمل أهل المدينة على الحديث الصحيح، قال أبو بكر بن العربى فى كتاب العارضة: «ومن لا تحصيل له من أصحابنا

---

(٧٢) الحديث المرفوع هو ما أضيف إلى النبى ﷺ قولا أو فعلا عنه، أى ما أخبر فيه الصحابى عن رسول الله ﷺ.

يظـن أن مالكًا يقدم عمـل أهل المدينة علـى الحديث الصحيح، ولـم يفعل ذلـك قط، ولا ترك مالك قط حديثًـا لأجل مخالفة أهل المدنية له بعملهم وفتواهم».

لا يدخـل الاجتهاد فى النصوص المحكمة إلا بنحو الإطلاق أو التقييـد على مقتضى الأصول الصادقة، وهذا واضح بنفسـه فيما إذا كان النـص قرآنًـا أو سـنة متواترة، أما خبر الآحـاد فإن لم يره المجتهـد معارضًا لأصل آخر وجب العمل بـه عند أئمة الدين بلا مراء، كما أخـذ عمر بن الخطاب رضى الله عنه بخبر عبدالرحمن ابـن عوف فى أخذ الجزيـة من المجوس، وهو قوله ﷺ: «سـنوا بهم سنة أهل الكتاب(٧٣)».

أما إذا ورد خبـر الآحاد فيما يظهر معارضًا لقاعدة أو قياس صحيـح فهذا موضع نظر أهل العلـم واختلاف آرائهم، فمنهم من يقدم الحديث على الأقيسـة والقواعد، يظهر هذا من قول الإمـام الشـافعي(٧٤): إذا صـح الحديث عن رسـول الله ﷺ فاضربـوا بقولى الحائط، وقوله: إذا صح الحديث عن رسـول الله ﷺ وصـح الإسـناد بـه فهـو المنتهـى، وقـال محمد بن إسـحاق بن خزيمة(٧٥): لا قول لأحد مع رسـول الله ﷺ إذا صح الخبر.

ونجد آثـارًا كثيرة عن الصحابة تدل علـى أنهم كانوا يتركون القيـاس لخبـر الواحد، كمـا ترك عمر بـن الخطـاب القياس فى الجنيـن لخبـر حمل بن مالك فى إيجاب غرة عبد أو أمة وقال لولا

(٧٣) فى صحيح البخارى.

(٧٤) الشـافعى، محمد بن إدريس «١٥٠ ـ ٢٠٤هـ ٧٦٧ ـ ٨٢٠م» صـاحب المذهب الفقهى المشهور، وواضع علم أصول الفقه.

(٧٥) محمد بن إسـحاق بن خزيمة السـلمى «٢٢٣ ـ ٣١١هـــ ٨٣٨ ـ ٩٢٤م» إمام نيسابور فى عصره، مجتهد فى الفقه وعالم بالحديث.

هـذا لقضينا فيه برأينا(٧٦) وروى أنه تـرك القياس فى تفريق دية الأصابع على قدر منافعها حين روى له حديث «فى كل أصبع عشر من الإبل(٧٧)».

ويقـول بعـض المتمسـكين بالحديـث فـى كل حـال: إنه لا يوجـد حديث ثابت على خـلاف القياس الصحيح، وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأصناف بحكم يفارق به نظائره، فلابد أن يختـص ذلك الصنف بوصف يوجب اختصاصه بالحكم ويمنع مسـاواته لتلك النظائر، لكن الوصـف الذى اختص به الصنف قد يظهر لبعض الناس ويخفى على بعض، فمن رأى شيئًا من الشريعة مخالفـًا للقياس فإنما هـو مخالف للقياس الذى انعقد فى نفسـه لا للقيـاس الصحيـح الثابت فـى نفس الأمر، وقد جـاء هؤلاء إلى كل مـا جاءت به السـنة من أحـكام: كالمسـاقاة والمزارعة وبيع العرايا(٧٨)، وبسـطوا فى بيـان الفرق بينها وبيـن أفراد القياس الذى ادعى أنها جاءت على خلافه.

والواقع أن الذين يسمون مثل المساقاة والسلم والمصراة(٧٩) خارجـة عـن القيـاس يعترفـون بأنـه انضم إلـى هذه الأبـواب ما جعلها تخالف سـائر أفراد القاعدة التـى يبدو لأول النظر أنها من مشـمولاتها.. وهذا عز الدين بن عبدالسلام(٨٠) يقول فى قواعد

---

(٧٦) رواه أبو داود.

(٧٧) رواه الترمذى وأبو داود والنسائى والدارمى ومالك والإمام أحمد.

(٧٨) أن يهـب الرجل لآخر النخلة ثم يتأذى دخوله لها فيخرص ثمرها ويشـتريها منه بتمر.

(٧٩) المصـراة هى التى صرى لبنهـا أى حبس وجمع فلم يحلب أيامًا، وقد جاء فى الحديث الشريف أن مشـتريها متى احتلبها يكون بخير النظرين: إما أن يمسـكها أو يردها وصاع تمر.

(٨٠) عز الدين بن عبدالسلام «٥٧٧ ـ ٦٦٠هـ» سلطان العلماء، وأبرز قادة الأمة فى عصره، ومن أشهر علماء الأصول.

المصالح «أمر الله تعالى بإقامة مصالح متجانسة، وأخرج بعضها عن الأمر إما لمشقة ملابستها وإما لمفسدة تعارضها، وزجر عن مفاسد متماثلة، وأخرج بعضها عن الزجر إما لمشقة اجتنابها، وإما لمصلحة تعارضها».

ومن أهل العلم من يقدم القاعدة والقياس الذى تكون مقدماته قاطعة على خبر الواحد، وقد تردد أصحاب الإمام مالك فى مذهبه: فروى عنه أصحابه العراقيون تقديم القياس على الخبر، وروى عنه المدنيون والمغاربة تقديم الخبر على القياس، والتحقيق أن للإمام فى كل حديث يتعارض مع القياس نظرًا خاصًا، فيقدم مثلا الحديث الذى تعضده قاعدة أخرى كحديث العرايا: عارضته قاعدة الربا وعضدته قاعدة المعروف.

فقد أريناك أيها القارئ النبيه كيف كان علماء الإسلام يرعون عند التفقه فى الكتاب والسنة قاعدة حفظ المصالح ودرء المفاسد، وأن ما جاء به القرآن والسنة من الأحكام المفصلة كفيل بحفظ مصالح الوقائع أو درء مفاسدها، وفى استطاعة الراسخين فى العلم أن يبينوا ما حفظته من المصالح أو درأته من المفاسد بيانًا كافيًا.

وإذا كان من لازم الأحكام العادلة حفظ المصالح أو درء المفاسد، فليس من شرط كل حكم أن يتغير باختلاف العصور أو المواطن، فإن الواقعة قد تشتمل بطبيعتها على مصلحة أو على مفسدة لا يختلف حالها باختلاف العصور والمواطن، فيكون لها حكم واحد لا يتغير إلا أن يتغير حال الواقعة نفسها.. ومن الذى يعقل أن يكون القصاص مثلا زاجرا عن القتل مقللا لوقائعه فى عصر أو من موطن دون آخر؟

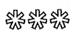
والحقيقة أن حكم الواقعة إنما يتجدد عندما تتغير طبيعة الواقعة، وأن الحكم المشروع للواقعة بحق قد يبقى حكمها

العادل ولو مضت عليه أحقاب ، حتى يعرض لها من الأحوال ما يستدعى تفصيل حكم غير ما شرع لها أولاً ، ومن تيسر له أن يدرس ما فصلته الشريعة من أحكام محكمة ـ وهى فيما يرى أقل مما شرعته فى ضمن أصول وقواعد ـ عز أن يجد فيها حكما يتعلق بواقعة يختلف حالها باختلاف الزمان والمكان ، وإذا وجد العالم الراسخ فى فهم مقاصد الشريعة واقعة علق عليها الشارع حكمًا ، ثم تغير حالها بعد إلى حال تقتضى تغير الحكم اقتضاء ظاهرًا ، كان له أن يرجع بها إلى أصول الشريعة القاطعة ويقتبس لها من هذه الأصول حكمًا ، يطابقها ، ومثال هذا أن النبى ﷺ نهى عن منع النساء من الخروج إلى المساجد ، فإذا نظر المجتهد إلى علة النهى عن منعهن وجدها المحافظة على مصلحة المرأة من سعيها إلى المسجد وحضورها صلاة الجماعة وانتفاعها بما تسمع من قرآن أو خطبة ، ولم يكن فى خروجها لعهده عليه الصلاة والسلام مفسدة تستدعى المنع ، فإذا جاء عهد يكثر فيه تعرض السفلة من الرجال للنساء ، وحدثت وقائع تدل على أن سلطان الدين أصبح ضعيف الأثر فى نفوس هؤلاء وهؤلاء ، فقد أخذت واقعة خروج المرأة إلى المسجد حالا غير الحال التى كانت عليه فى زمن النبوة وانضم إلى مصلحة خروجها مفسدة ، فللمجتهد أن ينظر فى هذه المفسدة ويقيسها بالمصلحة ليعلم أيهما أرجح وزنًا ، ثم يرجع بالواقعة إلى أصول الشريعة ويستنبط لها حكمًا يراعى فيه حالتها الطارئة .

وربما نظر الفقيه فى مثل هذا نظرة مستعجل فيخطئ المرمى ، وهذا ما جرى لمروان بن الحكم حين قدم خطبة العيد على الصلاة نظرا إلى أن الناس كانوا فى عهد النبوة والخلافة الرشيدة يجلسون بعد صلاة العيد لسماع الخطبة ، فلم يكن فى تقديم الصلاة على الخطبة من بأس ، ولكنهم صاروا بعد ذلك العهد

يكتفون بالصلاة ويدعون سماع الخطبة، كما قال مروان معتذرًا لأبى سعيد الخدرى إن الناس لم يكونوا يجلسون لنا بعد الصلاة فجعلتها قبل الصلاة».. وقد خالفه الصحابة والأئمة من بعدهم فى ترك هذه السنة لأنهم رأوا أن هذا تصرف فى أمر من قبيل العبادات التى يجب أن تقام كما وردت عن الشارع، على أن مفسدة خروج الناس قبل سماع الخطبة يمكن درؤها بوعظهم وإرشادهم إلى البقاء بالمسجد حتى انتهائها، وقد حضرت صلاة العيد بأحد المساجد الكبيرة فى القاهرة فوقف الإمام قبل الصلاة وذكر الحاضرين بعدم الخروج قبل انقضاء الخطبة، فامتثلوا.

فالتفقه فى الكتاب والسنة على النحو الذى يحفظ الحقوق ويسير بالأمة فى أهدى سبل المدنية إنما يستطيعه من امتلأ بعلوم القرآن والحديث، وخاض فى حكمة التشريع وعرف مقاصد الشارع، وقدر المصالح والمفاسد بميزانها الصحيح.





الأصول النظرية الشرعية

لم يختلف المسلمون فى أن الشرعية الإسلامية نزلت لتقرير أحكام الوقائع، فلا واقعة إلا لها حكم مدلول عليه بالنص أو بأصل من الأصول المستمدة من النصوص.

أما الأحكام المستفادة من النصوص، فهى الأحكام المأخوذة من الكتاب والسنة كتحريم الميسر، ومنع القاضى من أن يقضى وهو غضبان، وجواز الشفعة للشريك.

وقد أريناك بوجه عام أن كل ما قرره الشارع من أحكام مفصلة هو دائر بين حفظ المصالح ودرء المفاسد. وسنتناول بإذن الله تعالى القول فى هذه الأحكام بتفصيل كلما اقتضى المقام بيانها.

وأما الأحكام المدلول عليها بأصول عامة فيستبين أمرها بالنظر فى هذه الأصول، وهو ما أزمعنا البحث عنه منذ الآن. وسترى من هذه الأصول كيف تيسر للشريعة أن لا تدع واقعة من غير حكم، وكيف تتحرى بالأمة أرشد طرق المدنية وأعدل نظم القضاء. واحتواء الشريعة على أصول عامة، وتناول الأصول لما لا يتناهى من الوقائع مما يزيدنا تفقها فى قوله عليه الصلاة والسلام: «بعثت بجوامع الكلم» (٨١) ويضع فى أيدينا معجزة مازال كثير من الناس عنها فى غطاء، وهى شريعة سمحة حكيمة تتناول كل ما يمكن تصوره من الحوادث على تباعد المواطن واختلاف الأجيال.

وما جاءت على هذا النحو إلا لأن رسالة المبعوث بها عامة كما قال الله تعالى:

﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا ﴾

(سبأ: ٢٨)

---

(٨١) رواه البخارى والنسائى.

ونحـن نعلم أن الألفـاظ وضعـت للدلالة على ما فـى النفس، فمتى أتى المتكلم بلفظ شـأنه أن يدل على ما فى نفسـه ويستبين منه المخاطبون قصده، وقف عنده سـواء كانت دلالته بالمنطوق أو المفهوم، أو بمقتضى المعنى أو بقرينة حال أو عادة مطردة.

ويكفـى فى الخطـاب الموجه إلى الناس كافـة أن يفهمه القوم المسـتنيرون منهم، وهم الذين يبلغون سـائر الطبقات ما فيه من أحكام وحكمة. وإذا كان هذا شـأن المتكلم بلغة العرب بل شـأن المتكلمين بألسنة غيرها فيما يظهر، فمن حكمة الشريعة العامة الخالدة أن تسـلكه فى إرشـادها وفيما تسنه من أحكام لا تنقضى وقائعها.

والأصـول التى نريد البحث عنها فى هذا المقام هى: القياس، والاسـتطحاب، ومراعـاة العـرف، وسـد الذرائـع، والمصالـح المرسلة، والاستحسان:

القياس: حقق علماء الإسـلام أن لكل حكم شـرعى حكمة تلائم شرعه، ومرجع الحكمة إلى رعاية المصالح والمفاسد، وقد قرر المحققون كأبى إسـحاق الشـاطبى وغيـره أن أحكامه تعالى معللـة بمصالح العبـاد، وهذا معروف باسـتقراء موارد الشـريعة كقوله تعالى:

﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾

(البقرة: ١٧٩)

وقوله تعالى:

﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ

﴿لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾

(الأحزاب : ٣٧)

وقوله ﷺ في وجه طهارة الهرة : « إنها فى الطوافين عليكم والطوافات »(٨٢) وقوله فى وجه منع بيع الثمرة قبل بدو صلاحها : «أرأيت إذا منع الله الثمرة بم يأخذ أحد كم مال أخيه» (٨٣).

وإذا كانت الأحكام المنصوص عليها قائمة على رعاية المصالح، فإذا قرر الشارع للواقعة حكمًا ونبه فى الآية أو الحديث على وجه المصلحة المناسبة لتقريره، أو كان ذلك الوجه ظاهرًا ظهورًا لا تحوم عليه شبهة، صح للمجتهد أن يعمد إلى كل واقعة تحقق فيها ذلك الوجه من المصلحة ويسوى بينها وبين الواقعة المنصوص عليها فيما علقه عليها الشارع من حكم، وذلك ما نسميه بالقياس.

فالقياس : أن يعمد المجتهد إلى حكم أمر معلوم فيثبته لأمر آخر لاشتراك الأمرين فى علة الحكم. ومثال هذا أن النبى ﷺ قال : «لا يتناجى اثنان دون واحد» (٨٤) وعلة هذا النهى أن الاثنين إذا تناجيا دون رفيقهما قد يقع فى نفسه أن حديثهما فى شأنه ويحدث له من الظنون ما يكدر صفو الإخاء بينهم. وللفقيه متى اطمأن إلى هذه العلة أن يقرر حرمة محادثة اثنين بلسان لا يعرفه الثالث متى كانا يحسنان لسانًا يعرفه رفيقهما، لأن علة النهى متحققة فى هذه الصورة تحققها فى المناجاة.

فأى عالم يتلو قوله تعالى :

---

(٨٢) رواه أبو دواود والترمذى والنسائى والدارمى وابن ماجة ومالك والإمام أحمد.

(٨٣) رواه البخارى ومسلم والنسائى ومالك.

(٨٤) رواه الإمام أحمد.

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾

(الجمعة : ٩)

ولا يفهم أن علة الأمر بترك البيع عند النداء للصلاة كونه شاغلاً عن أدائها ؟

وهذه العلة موجودة فى غير البيع نحو الإجارة بلا فارق، فيصح إلحاقها بالبيع فى منعها عند النداء لصلاة الجمعة.

وأى عالم يسمع قوله ﷺ : «لا يبيع بعضكم على بيع بعض»[٨٥] ولا يفهم أن علة النهى ما يحدثه هذا البيع من التقاطع والعداء، ثم ينتقل بوسيلة العلة إلى حرمة استئجاره على إجارته.

وإنما جعلنا القياس فى صدر البحث من نوع دلالة اللفظ بالمعقول، لأن اللفظ إذا دل بمقتضى وضعه على حكم واقعة وعرفت علة الحكم، فإن العقل متى وجد هذه العلة متحققة فى واقعة أخرى، أدرك أن حكمها حكم الأولى، نظرًا إلى أن الشارع يسوى بين الواقعتين حيث اشتركتا فى الوصف المؤثر فى الحكم وتماثلتا فيه من كل وجه.

فالقياس أصل من أصول الشريعة، وبه اتسع نطاقها، وصارت تتناول من الوقائع ما لا يتناهى. قال الإمام أحمد بن حنبل: لا يستغنى أحد عن القياس. وقال إبراهيم النخعى[٨٦] : ما كل شىء نسأل عنه نحفظه، ولكنا نعرف الشىء بالشىء ونقيس الشىء بالشىء.

---

(٨٥) رواه البخارى ومسلم وأبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجة والدارمى ومالك والإمام أحمد.

(٨٦) إبراهيم بن يزيد النخعى، أبو عمران «٤٦ ـ ٩٦هـ ٦٦٦ ـ ٧١٥م» فقيه العراق، وأحد الحفاظ، ومن أكابر التابعين صلاحا، وصاحب مذهب فقهى.

وقال الشعبى (٨٧) : إنا نأخذ فى زكاة البقر فيما زاد على الأربعين بالمقاييس. وقال المزنى : (٨٨) الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا استعملوا المقاييس فى الفقه فى جميع الأحكام فى أمر دينهم، قال : وأجمعوا أن نظير الحق حق ونظير الباطل باطل. وقال ابن عقيل الحنبلى (٨٩) : قد بلغ التواتر المعنوى عن الصحابة باستعمال القياس وهو قطعى، وحقق أبو إسحاق الشاطبى أن أصل العادات (٩٠) الالتفات إلى المعنى أى أنها معقولة الحكمة، واستدل على هذا بأمرين :

● أحدهما : الاستقراء، فقال إنا وجدنا الشارع قاصدًا لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معها حيثما دارت، فترى الشىء الواحد يمنع فى حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كانت فيه مصلحة جاز.

● ثانيهما : أن الشارع توسع فى بيان العلل والحكم فى تشريع باب العادات، وأكثر ما علل بالمناسب الذى إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، ثم قال : ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد منها اتباع المعانى لا الوقوف على النصوص.

جرى العمل بالقياس لعهد الصحابة رضى الله عنهم، ثم التابعين، وظهر العمل عليه فى العراق لعهد الإمام أبى حنيفة (٩١)

---

(٨٧) الشعبى، عامر بن شراحيل «١٩ - ١٠٣هـ ٦٤٠ - ٧٢١م» من الفقهاء، وحفاظ الحديث الثقات، تولى القضاء لعمر بن عبدالعزيز.

(٨٨) المزنى، إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، أبو إبراهيم «١٧٥ - ٢٦٤هـ ٧٩١ - ٨٧٨م» مصرى، صاحب الشافعى، كان زاهدا عالما قوى الحجة.

(٨٩) ابن عقيل الحنبلى، أبو الوفاء البغدادى «٤٣١ - ٥١٣هـ ١٠٤٠ - ١١١٩م» شيخ الحنابلة ببغداد، كان معتزليا ثم ترك الاعتزال إلى السلفية.

(٩٠) يعنى بالعادات ما سوى العبادات.

(٩١) أبو حنيفة النعمان بن ثابت «٨٠ - ١٥٠هـ ٦٩٩ - ٧٦٧م» أحد الأئمة الأربعة، وإمام الحنفية، ورأس مدرسة الرأى بالعراق.

وأصحابه أكثر من ظهوره فى الحجاز فاستكثروا منه وبرعوا فيه، وما زال الناس يأخذون بالقياس إذا لم يجدوا فى الواقعة نصًا حتى جاء إبراهيم بن سيار النظام (٩٢) المتوفى سنة ٢٢١ فأحدث القول بإنكار القياس زاعمًا الاستغناء عنه بالنظر إلى ما يدعونه من وصف الفعل بالحسن أو القبح الذاتيين.

قال أبو القاسم عبيد (٩٣) ابن عمر فى كتاب القياس: ما عملت أن أحدًا من البصريين ولا غيرهم ممن له نباهة سبق إبراهيم بن سيار النظام إلى القول بنفى القياس والاجتهاد، ولم يلتفت إليه الجمهور، وممن خالفه فى ذلك فريق من زعماء المعتزلة كأبى الهذيل (٩٤) وبشر بن المعتمر (٩٥) وبشر المريسى (٩٦) وظهر بعد هذا داود بن على الأصبهانى (٩٧) المتوفى سنة ٢٧٠هـ ونشأ بظهوره مذهب الظاهرية وروى عنه أنه كان ينكر القياس إلا أن يكون جليًا وهو ما يكون المقيس فيه أولى بالحكم من المقيس عليه كتحريم ضرب الوالدين قياسًا على التأفيف الثابتة حرمته فى قوله تعالى:

﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾

(الإسراء: ٢٣)

أو مساويًا كحرمة إتلاف مال اليتيم باللبس قياسًا على أكله

---

(٩٢) النظام، أبو إسحق، إبراهيم بن سيار من أئمة فلاسفة المعتزلة.

(٩٣) أبو القاسم عبيد بن عمر البغدادى «٣٠٠ ـ ٣٦٥هـ ٩١٣ ـ ٩٧٦م» فقيه، أصولى، نشأ ببغداد، ورحل إلى الأندلس، وتوفى بها.

(٩٤) أبو الهذيل العلاف «١٣٥ ـ ٢٣٥هـ ٧٥٣ ـ ٨٥٠م» إمام المعتزلة فى عصره.

(٩٥) أبو سهل، بشر بن المعتمر «٢١٠هـ ـ ٨٢٥م» من فقهاء المعتزلة وفلاسفتها.

(٩٦) أبو عبدالرحمن، بشر بن غياث المريسى «٢١٨هـ ٨٢٣م» فقيه وفيلسوف معتزلى.

(٩٧) داود بن على الظاهرى «٢٠١ ـ ٢٧٠هـ ٨١٦ ـ ٨٨٤م» رأس المذهب الظاهرى فى الفقه.

الثابتة حرمته بقوله تعالى:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾

(النساء: ١٠)

وهذان النوعان يسميهما الأصوليون مفهوم الموافقة. وأجاز بعضهم القياس الذى وقع النص على علته خاصة، وأنكروا ما كانت علته مستنبطة.

وجاء بعد هؤلاء أبو محمد على بن حزم الأندلسى (٩٨) المتوفى سنة ٤٥٦ هـ فوقف فى جمود وأنكر أن تكون أحكام الشريعة معللة، وبنى على هذا الرأى الجامد إنكار القياس جملة ولم يفرق بين جلى وخفى، وبين ما كانت علته منصوصة وما كانت علته مستنبطة، قال فى كتابه الإحكام: ذهب أهل الظاهر إلى إبطال القياس جملة وهو الذى ندين الله به، والقول بالعلل باطل، وقال: لا يشرع الله شيئًا من الأحكام لعلة أصلاً، فإذا نص الله تعالى أو رسوله ﷺ على أن أمر كذا بسبب كذا أو من أجل كذا أو لأنه كان كذا فعندى أنه جعل ذلك سببًا للشىء فى ذلك الموضع خاصة، ولا توجب تلك الأسباب شيئًا من تلك الأحكام فى غير تلك المواضع البتة.

وأغلظ القول على القائلين بالقياس وحمل عليهم حملة جافية. والناظر فى الشريعة بتدبر، القائم على سير الأئمة المجتهدين بيقظة، يدرك أن ابن حزم سار فى غير سبيل واعتمد على غير دليل.

تحدث أبو بكر بن العربى فى كتاب العارضة عن طائفة

---

(٩٨) أبو محمد، على بن أحمد بن حزم الأندلسى، الظاهرى «٣٨٤ - ٤٥٦هـ ٩٩٤ - ١٠٦٤م» أحد أئمة الظاهرية، ومن مشاهير علماء الأندلس وفلاسفتها.

الظاهرية وقال : وغربهم رجل كان عندنا يقال له ابن حزم، انتدب لإبطال النظر وسد سبل العبر، ونسب نفسه إلى الظاهر اقتداء بداود وأشياعه، واعتمد الرد على الحق نظمًا ونثرًا. ثم أورد القاضى أبو بكر أبياتًا فى الرد عليه، ومما يقول فى الأبيات :

إن الظواهر معدود مواقعها
فكيف تحصى بيان الحكم فى البشر

فالظاهرية فى بطلان قولهم
كالباطنية غير الفرق فى الصور

كلاهما هادم للدين من جهة
والمقطع العدل موقوف على النظر

هذى الصحابة تستمرى خواطرها
ولا تخاف عليها غرة الخطر

وتعمل الرأى مضبوطًا مآخذه
وتخرج الحق محفوظًا من الأثر

بالغ ابن حزم فى إنكار القياس وجحوده أن تكون أحكام الشريعة معللة، وادعى أن نصوص الشريعة وافية بكل ما يحتاج إليه من أحكام، وقد خرج بهذه النزعة عن طريقة السلف، ولم يرتضها منه المحققون من الخلف، وجمهور أهل العلم يتمسكون بأصل القياس وإن كانوا يختلفون فى بعض ضروبه، وهؤلاء اختلفوا فى تقدير الأحكام المستفادة من النصوص، فمنهم من يراها قليلة بالنسبة لما يؤخذ من طريق الأقيسة، حتى قال إمام الحرمين : إن النصوص لا تفى بعشر معشار الشريعة، وسائرها مأخوذ من طريق القياس. وقال قوم منهم ابن تيمية (٩٩) : إن النصوص وافية

(٩٩) تقى الدين،أحمد بن عبدالحليم بن تيمية «٦٦١ - ٧٢٨هـ ١٢٦٣ - ١٣٢٨م» فقيه السلفية وفيلسوفها، وأحد المجددين لمذهبها اشتهر بشيخ الإسلام.

بمعظم أحكام العباد، والبقية مشروعة على طريق القياس.

وقد يكون اختلافهم فى هذا التقدير راجعًا إلى اختلافهم فى فهم النصوص وفيما تتناول من معان، فبعضهم لا يتعدى فى تفسير اللفظ صورة واحدة، وغيره يذهب فى تأويله إلى معنى واسع ويجعله شاملاً لصور شتى، فالخمر المحرمة بالكتاب- مثلا- يحملها بعضهم على عصير العنب خاصة، وعليه فما لا يكون من عصير العنب من المسكرات يرجع فى حرمته إلى دليل آخر كالقياس.

ويذهب آخرون إلى أن الخمر فى القرآن يتناول كل مسكر، واستدلوا على هذا بحديث مسلم « كل مسكر خمر » فعلم من الحديث أن لفظ الخمر لم يكن عندهم مخصوصًا بعصير العنب، فيكون المسكر من غير عصير العنب محرمًا بنص الآية، سواء أكان الحديث مبينًا لمعنى الخمر لغة أم مبينًا له على مقتضى عرف الشارع، فإن الشارع يتصرف فى اللغة، ومن تصرفاته فيها أن يستعمل اللفظ فيما هو أعم من معناه كما يستعمله فيما هو أخص منه.

ونحن لا ننكر أن من أنصار القياس من أوردوا فى الاستدلال على صحته ما يقصر عن أن يفيد علمًا أو يكسب ظنًا، كما أن منكرى القياس ساقوا آيات وآثارًا تعسفوا فى جعلها أدلة على بطلانه وإنما يقصد بتلك الآيات والآثار الآراء التى لا تستند إلى علة، والأقيسة التى تتكىء على غير أصل، كقياس الذين قالوا: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰا۟ۗ﴾ وأما القياس بمعنى الحكم على الشىء بحكم نظيره الموافق له فى المعنى المقتضى للحكم بدون فارق فذلك ما لا يختلف أولو الألباب فى صحته، قال ابن قيم الجوزية: وهل يستريب عاقل فى أن النبى ﷺ لما قال: «لايقضى القاضى بين اثنين

وهو غضبان» (١٠٠) إنما كان ذلك لأن الغضب يشوش عليه قلبه وذهنه ويمنعه من كمال الفهم، ويحول بينه وبين إنعام النظر، ويعمـى عليه طريق العلم والقصد، فمن قصر النهى علـى الغضب وحده دون الهـم المزعج، والخوف المقلق، والجوع، والظمأ الشـديد وشـغل القلب المانع من الفهم. فقد قل فقهه وفهمه.

فالقياس أصل فى الشريعة أصيل، وإذا تعرض له نفر بعقول غير راجحـة أو بقلوب غير عامرة بالتقوى، فابتغوه وسـيلة إلى أحكام تتبرأ منها الشريعة، فقد بليت النصوص- وهى حقائق كالصبح إذا أسفر- بأمثال هؤلاء، فخرجوا بها عن مقتضى الحكمة والبلاغة، وجاءوا فى تأويلها بما يشاكل عقولهم ويرضى شهواتهم.

قال الإمام الشـافعى رضى الله عنـه: «ولا يكون لأحد أن يقيس حتـى يكـون عالمًا بما مضى قبله من السـنن، وأقاويل السـلف، وإجماع الناس واختلافهم، ولسان العرب، ويكون صحيح العقل، حتى يفرق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول ولا يمتنع من الاستماع ممـن خالفـه، لأن له فى ذلك تنبيها على غفلـة ربما كانت منه أو تنبيها على فضل ما اعتقده من الصواب».

الاستصحاب: يجد الإنسان فى نفسه أنه إذا تحقق عدم شىء أو وجـوده كان على ظن من اسـتمرار ذلك الشـىء على ما تحقق فيه من عدم أو وجود، ويبنى على ذلك الظن أعمالاً ليس من شأنه أن يفعلها فى حال ما إذا كان فى شـك من اسـتمرار الشـىء على العدم أو الوجود، فإذا ناقش أحد فى مراسـلة الشخص ممن عرف وجوده، وزعم أن مثل هذه المراسلة يكفى فيها أن يكون على شك من اسـتمرار وجوده، فإنه لا يسـتطيع أن يناقش فى أن من اشترى

---

(١٠٠) رواه البخارى والإمام أحمد.

حيوانـا غائبا مثلا كان قد رآه من قبل، ودفع ثمنه، أنه اعتمد على ظن استمرار حياته، ولا يستطيع أن يناقش فى أن من اقتحم بصبيته مفـازة مغبرة الأرجاء دون أن يحمل معه ماء كافيا إنما اعتمد على ظنـه بقاء مـا عرفه فيها من آبـار نابعة.. ولولا مـا يغلب على ظن الأب العطوف من حياة ابنه الغائب فى سـفر لما كان يبيت إلا فى قلق وحيرة.. وإنك لتجلس إلى الإنسان العاقل وتسأله عن شخص عرف أحواله ثم انقطع عنه شهرا أو سنة فيتحدث عنها بكلام من لا يشـك فى أنها واقعة فى الحال، فيقول هو موسـر أو بائس، له ولد أو لا ولد له، بينه وبين فلان عداوة أو صداقة.

وظن الإنسـان لاسـتمرار مـا تحقق عدمه أو وجـوده، منبه إلى أن الأصل فى عدم الشـىء أو وجوده الاسـتمرار حتى يقوم الشاهد على انقطاعه، وهذا الأصل مما نظر إليه الفقهاء عند تقرير الأصل الذى يسمونه «الاستصحاب».

الاسـتصحاب: أصـل من أصول الشـريعة التى تجعـل العلماء فى فسحة، وتخلصهم من مواقف الحيرة، وهو أصل متفق على العمل به فى الجملة وإن اختلفوا فى بعض ضروبة، قال القرطبي(١٠١): «القول بالاستصحاب لازم لكل أحد، لأنه أصل تنبنى عليه النبوة والشريعة، فإن لم نقل باسـتمرار حال تلك الأدلة لم يحصل العلم بشـئ من تلك الأمور». واستمرار حال أدلة النبوة والشريعة من الاستصحاب الذى لا يختلف العقلاء فى صحته، ولا يتطرق إليه الريب فى حال.

ونحـن لا نقصد فى هذا المقام إلى بسـط القول بذكر مذاهب الفقهـاء فـى الاسـتصحاب وتقرير أدلتهـا، فموضـع ذلك كتب الأصول، والقصد أن نتحدث عنه بمقدار ما يستبين القارئ حقيقة

---

(١٠١) القرطبى، محمد بن أحمد بن أبى بكر، الأندلسـى «٦٧١هـ ١٢٧٣م» من كبار المفسرين، وصاحب «الجامع لأحكام القرآن».

أصل من الأصول التي جعلت مجال الاجتهاد فسيحًا، وطريق الفتوى ممهدة، ولا تتجلى حقيقته إلا ببيان أقسامه وضرب المثل لكل قسم منها، وذلك ما نتحراه في هذا المقال:

الاستصحاب: ثبوت أمر في الزمن الحاضر بناءً على ثبوته فيما مضى، فالأمر الذي علم وجوده ثم طرأ الشك في عدمه فالأصل بقاؤه، والأمر الذي علم عدمه ثم عرض الشك في وجوده، فالأصل استمراره في حال العدم، فمن تزوج فتاة على أنها بكر ثم ادعى بعد البناء بها أنه وجدها ثيبًا لم تقبل دعواه إلا ببينة، لأن حال البكارة ثابت من حين نشأتها، فيستصحب إلى حين البناء حتى تقوم على عدمه البينة. ومن اشترى طائرًا أو كلبًا على أنه يحسن الصيادة، وادعى بعدُ أنه وجده غير متعلم لها، سُمعت دعواه هذه إلا أن تدفع ببينة. لأن حال الحيوان في الأصل عدم معرفة الصيادة حتى يعلمها، فإذا وقع فيها تردد استصحب الأصل حتى يقوم الشاهد على ثبوتها.

والاستصحاب كسائر الأصول التي يستخلصها المجتهد من استقراء جزئيات كثيرة من موارد الشريعة، ويرجع بمقتضى ما ذكره علماء الأصول إلى أربعة أقسام:

أحدها: استصحاب ما هو حكم الأشياء في الأصل حتى يقوم الدليل على ما يخالفه، وبيان هذا أن كثيرًا من أئمة الشريعة ذهبوا إلى أن الأشياء في الأصل خالية من الحكم، أي أنها لا توصف بشيء من الأحكام الشرعية من الوجوب والحرمة والندب والكراهة والإباحة، ومقتضى هذا رفع الحرج والإثم عن الفعل والترك، ورجح فريق أنها على الإباحة. ومآل القولين واحد، فإن الحرج في الفعل والترك مرفوع على كلا المذهبين، وإنما يمتاز مذهب الإباحة بأنه صريح في التخيير، أما مذهب انتفاء الأحكام فغايته رفع الحرج، ورفع الحرج لا يستلزم التخيير في الأمر

لاحتمال أن يكون مكروها. ورأى آخرون أنها على المنع. وأدلة هذه المذاهب مبسوطة كما ذكرنا فى كتب الأصول.

وتظهر فائدة الخلاف فى الأشياء التى لا يجد المجتهد على حكمها من دليل أو الأشياء التى تتعارض عندها الأدلة ولا يبدو له فى جانب أحدها وجه من الترجيح.

فهذه الأشياء يرجع بها كل فريق من أصحاب هذه المذاهب إلى استصحاب ما يراه أصلا للأشياء، فهذا يستصحب فيها انتفاء الحكم فتلحق بما لا حرج فيه، وذاك يستصحب فيها الإباحة فتكون من قبيل المخير فى فعله وتركه، والآخر يستصحب فيها المنع فتدخل فيما لا يجوز الإقدام عليه. وقد يسبق إلى ظنك أن القول بانتفاء الأحكام واستصحاب هذا الانتفاء فيما لا يطلع له المجتهد على حكم، يجعل بعض الأفعال خالية من أحكام الشريعة، فيدفع هذا الظن بأن المجتهد يصل به الدليل المعتد به فى نظر الشارع إلى أن مالا يجد له حكمًا فى نص أو قياس، يستصحب الأصل الذى هو انتفاء الأحكام الخمسة المقتضى رفع الحرج، فيرجع إلى أن حكم الشارع فيه رفع الحرج فى رد الفعل والترك.

هذا: وقد اختار كثير من المحققين أن الأصل فى الأشياء الإباحة، فهى على التخيير حتى ينهض الدليل على ما سواه من كراهة أو حرمة أو ندب أو وجوب، فإذا عرض لهؤلاء أو للقائلين بأن الأصل انتفاء الأحكام أمر، اجتهدوا فى تعرف حكمه من الأدلة السمعية أو القياس، فإن لم يظفروا به هنالك استصحب الأولون فيه الإباحة، واستصحب الآخرون فى رفع الحرج والإثم. ومقتضى هذا الأصل أن كل ما يوجد فى هذا الكون من جماد أو نبات أو حيوان ولم يرد فى الشرع ما يقتضى النهى عن تناوله واستعماله، يكون من قبيل المأذون فيه.

ذلك ضرب من الاستصحاب ؛ وهنا ضرب آخر وهو استصحاب ما دل الشرع على ثبوته كملك الأرض أو البضاعة عند تحقق المقتضى له، وحل النكاح بعد امتلاك العصمة، وشغل الذمة عند التزام مال أو إتلافه، فإذا عرض شك فى الملك أو حل النكاح أو شغل الذمة، ألغى الشك وقضى باستمرار الملك حتى تقوم البينة على نفيه، وببقاء العصمة حتى يعلم انقطاعها، وببقاء الذمة مشغولة بما التزمت، وقيمة ما أتلفت حتى تثبت براءتها بإقرار أو بينة.

والقضاء ببقاء الملك أو العصمة أو شغل الذمة مع عروض الشك فيها، يستند إلى استصحاب ما دل الشرع على ثبوته قبل حال الشك، فصار بعد حال الشك بمنزلة المعلوم. ولم يختلف أهل العلم فى العمل بهذا الضرب من الاستصحاب إلا أن يقوم تجاهه ما يراه المجتهد أقرب دلالة وأظهر حكمًا.

ذانك ضربان من الاستصحاب، وهنا ضرب ثالث وهو استصحاب العدم الأصلى: كأن يدعى الشريك أو المضارب أن المال لم ينتج عنه ربح، فتقبل دعواه استصحابًا للأصل الذى هو عدمِ الربح إلا أن يثبت الربح ببينة. ومن مثله أن يشترى المضارب صنفًا من البضائع فيدعى صاحب المال أنه نهاه عن شراء هذا الصنف، وينكر المضارب، فالقول للمضارب استصحابًا للأصل الذى هو عدم النهى. وهذا الضرب من الاستصحاب لا يخالف فى العمل به أحد من أهل العلم إلا أن يصرفه عنه دليل أظهر منه وأقوى.

تلك ثلاثة أضرب من الاستصحاب ؛ وهنا ضرب رابع منه وهو أن يعلم ثبوت أمر عقلى أو حسى بإحدى طرق العلم، ثم يقع الشك فى زواله فيستصحب بقاؤه وتجرى الأحكام على هذا الاستصحاب حتى يحصل العلم أو الظن بزواله، ومن أمثلته

الدائرة أن يفقد شخص فيقوم بعض من شأنه أن يرثه مدعيًا وفاته مطالبًا بقسم ما ترك من مال، فترد دعواه بأن حياة ذلك الشخص كانت قبل الفقد معلومة، فتستصحب فيما بعد حتى يقوم الشاهد بوفاته.

وهذا الضرب من الاستصحاب يعمل عليه كثير من أئمة الفقه، وخالف فى حجيته أئمة آخرون، وذهبوا فيه مذاهب وسعتها كتب الأصول بحثًا واستدلاً.

تلك أربعة أضرب من الاستصحاب. وهنا ضرب خامس يسمى استصحاب الإجماع، وهو أن يكون الأمر بحالة ويتفق فيه على حكم ثم يتغير إلى حالة أخرى، فيستصحب حكم الإجماع فى الأمر بعد تغيره حتى يقوم الدليل على أن له حكمًا غير ما انعقد عليه الإجماع.

والمثال الذى يوضحه: مناظرة جرت بين أبى سعيد البردعى وداود الظاهرى فى بيع أم الولد، وقال داود الظاهرى: قد اتفقنا على جواز بيعها قبل العلوق بالحمل، فمن زعم أن بيعها بعد الولادة لا يجوز فعليه الدليل. فقال أبو سعيد: قد اتفقنا على منع بيعها حاملاً، فمن زعم أن بيعها بعد الوضع جائز فعليه الدليل. فسكت داود ولم يحر جوابًا، وهذا النوع من الاستصحاب قبله بعض أهل العلم ورده آخرون.

ذلك الاستصحاب وتلك أقسامه، وقد استنبط الفقهاء استصحابًا آخر هو على عكس الأول ويسمى الاستصحاب المقلوب، وحقيقته ثبوت أمر فى الزمن السابق بناء على ثبوته فى الزمن الحاضر، وللمالكية فتاوى مبنية على رعايته، كمسألة الوقف الذى لا يدرى بعد البحث أصل مصرفه وشرط واقفه، ولكنا نجده فى الزمن الحاضر يصرف على حالة، إذ قالوا: إن هذه الحالة تستصحب فيما قبله ويحمل على أن مصرفه فى الأصل

هكذا، وتكون الحالة التى يصرف عليها صحيحة حتى تقوم البينة على عدم مطابقتها لما صدر من الواقف. وكمسألة الزوج يغيب عن زوجته دون أن يترك لها نفقة ثم يقدم فتطالبه بما أنفقت فى غيبته، فيدعى أنه كان فى مدة الغيبة معسرًا، وتدعى هى أنه كان موسرًا، إذ قالوا: إنه ينظر إلى حال قدومه من عسر أو يسر وتستصحب فى زمان الغيبة، فإن قدم موسرًا عد فى الغيبة ذا يسار وقضى عليه بما تطلب الزوجة من النفقة. فهاهنا ثبت أمر وهو يسار الزوج فى الزمن السابق، أعنى زمن الغيبة، بناء على ثبوته فى الزمن الحاضر أى زمن قدومه، بالاستصحاب.

وإنما يعتمد المجتهد على الاستصحاب بجميع أقسامه بعد أن ينظر فى الحادثة ولا يجد لها حكمًا فى نص أو قياس، قال الخوارزمي(١٠٢) فى كتاب الكافى: «الاستصحاب آخر مدار الفتوى، فإن المفتى إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها فى الكتاب ثم فى السنة ثم فى الإجماع ثم فى القياس، فإن لم يجده يأخذ حكمها من استصحاب الحال فى النفى والإثبات، فإن كان التردد فى زواله فالأصل بقاؤه وإن كان التردد فى ثبوته فالأصل عدم ثبوته».

هذا صفوة ما يقوله أهل العلم فى الاستصحاب، وقد رأيته كيف يفتح للفقهاء طرقًا يصدرون بها الفتوى فى يسر، وينفذون منها إلى فصل القضايا فى سرعة، علاوة على ما فيه من الدلالة على سماحة الإسلام، وأنه دين الفطرة الذى لا يشعر أولياؤه بحرج فيما شرع من أحكام.

مراعاة العرف: للعادات أثر كبير فى شرع النظم والقوانين،

---

(١٠٢) الخوارزمى، الفقيه، يوسف بن محمد الخوارزمى «القرن العاشر الهجرى - السادس عشر الميلادى» وفى معجم سركيس أن كتاب الكفاية فى شرح الهداية هو لجلال الدين بن شمس الدين الخوارزمى.

فلا غنى للمشرع عن مراعاتها قليلاً أو كثيرًا، ولها قسط وافر من عناية واضعي القوانين فى القديم والحديث، فأساس القانون الرومانى عادات كانت تجرى فى مدينة رومة؛ وأساس القانون الإنجليزى عادات السكسون والنورمان الذين فتحوا بلاد إنكلترا.

وكذلك الشريعة الإسلامية لم تقطع النظر عن العرف، وجعلت رعايتها أصلاً من أصولها العامة على شروط نذكرها فيما بعد. ومن القواعد التى تدور عليها أحكامها السمحة «العادة محكمة».

والعرف والعادة ما يغلب على الناس من قول أو فعل أو ترك.

ومثال العرف القولى من باب الوقف، قول الفقهاء فى حبس يقول صاحبه: «هو حبس على ولدى» أنه يدخل فيه البنات إذا كان لفظ الولد يطلق على الذكر والأنثى فى عرف بلد الواقف أو لم يكن هناك عرف، أما إذا كان عرفهم إطلاقه على الذكر فقط فإنه يختص بالذكور ولا يدخل فيه الإناث، وإن كان معنى الولد لغة يعم الصنفين.

ويراعى العرف القولى وإن لم يوافق لغة العرب أو ما جاء فى لسان الشارع. وعلى هذا ينبنى قول بعض أهل العلم فيمن حلف لا يأكل لحمًا فأكل سمكًا: أنه لا يحنث، حيث إن السمك لا يسمى فى العرف لحمًا وإن سمى به فى قوله تعالى:

﴿ وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا ﴾

(فاطر: ١٢).

كما أن من حلف لا يجلس على بساط لا يحنث بجلوسه على الأرض، لأنها لا تسمى فى العرف بساطًا، وإن كان لفظ البساط يتناولها بمقتضى معناه فى لسان العرب كما قال تعالى:

﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ بِسَاطًا ﴾

(نوح: ١٩).

يعتد بالعرف القولى متى كان عامًا لبلد أو قوم، وتحمل عليه

ألفاظ المتكلمين من أهل تلك البلد بإطلاق، سواء في ذلك العقود والالتزامات والأيمان والنذور، أما إذا كان العرف القولي خاصًا بالمتكلم دون قومه أو أهل بلده، حمل لفظه عند المالكية على عرفه الخاص في الأيمان والنذور والطلاق، أما العقود فإنما يرجع فيها إلى العرف العام أو الوضع اللغوي إن لم يكن هناك عرف عام.

ومثال العرف الفعلي: الزوجان يختلفان في المهر بعد البناء فيدعي الزوج أنه دفعه لها، وتنكر الزوجة ذلك، فقد قال الإمام مالك: إن القول للزوج، لأن العرف بالمدينة كان جاريًا بدفع المهر قبل الدخول. وتطرد هذه الفتوى في كل بلد تجرى فيه العادة بدفع المهر قبل البناء. ومن هذا القبيل مسألة الحيازة عند المالكية، فمن حاز عقارًا عشر سنين ثم قام شخص يدعي استحقاق ذلك العقار، ولم يقم عذرًا عن سكوته تلك المدة، بنحو غيبته عن البلد، أو عدم علمه بحيازة المدعى عليه للعقار، فإنه لا ينتفع بالبينة التي تثبت له أصل الملك، ذلك لأن العرف جار على أن الرجل لا يشاهد غيره يتصرف في ملكه هذه المدة الطويلة ويسكت عنه. وكذلك أفتى الإمام المازري (١٠٣) فيما إذا جرت عادة قوم بقدر الصداق وعرفها المتعاقدان أن هذه العادة بمنزلة التسمية ويحكم بذلك القدر المتعارف، ولا يكون النكاح من قبيل نكاح التفويض.

هذا هو الشأن في العرف الفعلي العام لقوم أو أهل بلد، أما العرف الفعلي الخاص بفرد فقد حكى شهاب الدين القرافي (١٠٤)

---

(١٠٣) المازري، أبو عبدالله، محمد بن مسلم بن محمد (٥٣٠هـ ١١٣٦م) أصولي، ومتكلم، وصوفي.

(١٠٤) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس (٦٨٤هـ ١٢٨٥م) من علماء الأصول، وكبار فقهاء المذهب المالكي.

الإجماع على عدم الاعتداد به فلا تخصص به العمومات ولا تقيد به المطلقات . وأنكر عليه بعض الفقهاء المالكية حكاية الإجماع وأوردوا مسائل في المذهب تدل على التخصيص بالعوائد الفعلية وإن كانت خاصة . ومما ساقه بعضهم مثالاً لهذا الضرب من العرف مسألة الرجل يوكل آخر على شراء ثوب فيشترى له ما لا يناسب عادته أو عادة خدمه ، فقد أفتوا بأن ما اشترى غير لازم للموكل بل هو لازم للوكيل .

ومثال العرف الجارى بالترك تسامح الناس فى ثمر الغصن الخارج عن حدود البساتين ، فمن وجد شيئًا منه واقعًا على الطريق مثلا ـ ساغ له الانتفاع به دون توقف على الإذن الصريح من صاحبه لأن أصحاب البساتين يتسامحون فى مثله ولا يتعرضون لمن يلتقطه .

والعرف ثلاثة أقسام:

● أحدهما : ما يقوم الدليل الخاص على اعتباره كمراعاة الكفاءة فى النكاح .

● وثانيها : ما يقوم الدليل على نفيه كعادة الجاهلية فى التبرج وطوافهم بالبيت عراة ومناصرة الأخ وإن كان ظالمًا .

● وثالثها : ما لم يقم الدليل الخاص على اعتباره أو نفيه ، وهذا موضع نظر المجتهدين ، فيذهب كثير منهم إلى مراعاته ويجعلونه أصلاً من أصول الشريعة يبنون عليه فتاوى وأحكامًا ، وأكثر ما تجد هذه الفتاوى فى كتب المالكية والحنفية والحنابلة .

وصلة العادة بالشريعة على وجهين:

● أحدهما : أن يغلب على الناس أمر فيقره الشارع ويجعله حكمًا يقضى به عند الاختلاف . ومثال هذا من الشريعة الغراء وضع الدية على العاقلة ومراعاة الكفاءة فى النكاح . والتحقيق أن الشريعة العادلة لا تجعل نفس العادة قانونًا إلا أن تكون العادة

معقولة صالحة.

ثانيهما: أن يغلب على الناس معنى فيراعيه فى تفصيل حكم الواقعة حتى إذا تبدلوا بذلك المعنى عرفا آخر كان على المفتى إعادة النظر فى الواقعة لتقرير حكم يراعى فيه العرف الطارئ، وهكذا يتجدد النظر فى الواقعة ما تجددت العادات. ومثال هذا أن يجرى العرف فى بضاعة بدفع ثمنها نقدًا، فإذا اشترى أحد شيئًا من هذه البضاعة ووقع فى حيازته ثم قام البائع يدعى أنه لم يقبض ثمنها وادعى المشترى أنه سلم له الثمن حسب العادة الجارية، فأصل مراعاة العرف يقضى بأن يكون القول للمشترى مع اليمين متى عجز البائع عن إقامة البينة. فالحكم الذى بنى على العرف فى هذا المثال هو جعل القول للمشترى حيث صدقه العرف حتى يكذبه البائع ببينة.

ومن أمثلته أن العادة جارية فى كثير من البلاد على أن الرجل يستودع زوجته المال فإذا سلم أحد إلى آخر وديعة فوضعها عند زوجته فضاعت منه لا يكون ضامنًا لها نظرًا إلى هذا العرف، وكأن صاحب المال لعلمه بالعرف فى إيداع الرجل المال عند زوجته يعد راضيًا بإيداع المال عند الزوجة، وإنما يضمن المودع إذا تصرف فى الوديعة على وجه لا يرضى عنه صاحبها.

هل يراعى العرف الفاسد؟

إذا جرى عرف الناس ببعض العقود الفاسدة مثلاً، فهل يراعى هذا العرف فى بناء الأحكام، أو إنما تبنى الأحكام على العرف الجارى على وجه صحيح؟

ذهب كثير من فقهائنا إلى عدم مراعاة العرف الفاسد، وذهب آخرون إلى مراعاته. ومما ينبنى على هذا أن يجرى عرف قوم ببعض العقود الفاسدة شرعًا، ويختلف المتعاملان فيدعى أحدهما أن العقد وقع على الوجه الفاسد، يروم نقض البيع، ويدعى الآخر أنه

وقع على الوجه الصحيح، فالقائلون بصحة مراعاة العرف الفاسد يرون العرف هنا شاهدًا بصدق مدعى الفساد فينقض البيع إلا أن يقيم الآخر البينة على أن المعاملة جرت على وجهها الصحيح. قال عبدالمنعم بن الفرس(١٠٥) فى كتاب أحكام القرآن «وإذا تنازعا فى بيع أو إجارة وادعى أحدهما الصحة والآخر الفساد، وكان الفساد الذى ادعاه جاريًا بين الناس فالمشهور أن القول قول مدعى الصحة، ومن أصحاب مالك من يقول القول لمدعى الفساد وتفسخ المعاملة».

والقائلون بمراعاة العرف الفاسد ينظرون إلى أن المعنى الذى اقتضى جعل القول لمدعى الصحة فيما إذا جرى العرف على الصحة حاصل فى العرف الفاسد وهو غلبة معنى على الناس يقتضى غلبة الظن بصدق من اقترن هذا المعنى بدعواه.

وبمراعاة العرف فى كثير من الأحكام صح أن تختلف أحكام بعض الوقائع باختلاف المكان والزمان لأن العادة قد تجرى فى موطن دون آخر وتطرأ فى عصر وتنقطع فى عصر ولا يعد اختلاف الأحكام باختلاف العادات اختلافًا فى أصل خطاب الشارع، بل معنى هذا الاختلاف أن العادات إذا اختلفت اقتضت كل عادة حكمًا يلائمها، فالواقعة إذا صحبتها عادة اقتضت حكمًا غير الحكم الذى تقتضيه عندما تقترن بغيرها من العادات. فإذا جرت عادة قوم باستقباح كشف الرأس فى جماعة كان للقاضى أن يعزر من استحق التعزير الخفيف بكشف رأسه فى ملأ من الناس، فعمل من استحق التعزير قد اقترن بعادة استقباح كشف الرأس فكان التعزير بكشف الرأس مجزئًا. وإذا لم يكن كشف الرأس

---

(١٠٥) عبدالمنعم بن الفرس، أبو محمد عبدالمنعم بن محمد بن عبدالرحيم الغرناطى (٥٢٤ - ٥٩٧هـ ١١٣٠ - ١٢٠١م) فقيه، أصولى، ومحدث، ونحوى، وأديب.

فى عادة قوم مستقبحًا، امتنع أن يكون طريقًا كافيًا للتعزير، ولابد للقاضى من اتخاذ طريق آخر يكون له وقع الألم فى نفس المستحق للتعزير.

فخطاب الشارع الذى تعلق بالواقعة المقتضية للتعزير حال صحبتها لعادة استقباح كشف الرأس، غير الخطاب الذى يتعلق بواقعة مثلها تصاحب عادة عدم استقباح ذلك.

ولاختلاف الأحكام باختلاف العرف ترى فقهاء المذاهب لا يأخذون بفتاوى أئمتهم القائمة على رعاية العرف متى تحققوا أن العرف قد تغير وأن الواقعة أصبحت تستحق حكمًا آخر غير ما قرره الأئمة من قبل، فلفقهاء المالكية: كأبى عبدالله بن عتاب(١٠٦) والقاضى أبى بكر بن العربى وأبى الوليد بن رشد(١٠٧) وأبى الإصبغ(١٠٨) بن سهل والقاضى ابن زرب(١٠٩) فتاوى عدلوا فيها عن المشهور فى المذهب وبنوها على رعاية العرف وجرى باختيارهم عمل أهل القضاء والفتوى من بعدهم. قال شهاب الدين القرافى فى قواعده: إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تُجره على عرف بلدك والمقرر فى كتبك. فهذا هو الحق الواضح. والجمود على المنقولات أية كانت إضلال فى الدين وجهل بمقاصد المسلمين والسلف الماضين.

---

(١٠٦) أبو عبد الله بن عتاب ـ لعله: عبدالرحمن بن محمد بن عتاب الأندلسى القرطبى (٤٣٣ - ٥٢٠هـ ١٠٤١ - ١١٢٦م).

(١٠٧) أبو الوليد بن رشد ـ الجد ـ محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد (٤٥٠ - ٥٢٠هـ ١٠٥٨ - ١١٢٦م) من كبار الفقهاء والأصوليين المالكية بالأندلس.

(١٠٨) أبو الأصبغ بن سهل ـ لعله: أبو الأصبغ بن محمد بن سعيد الأندلسى (٢٥٥ - ٣٢٠هـ ٨٦٩ - ٩٣٢م) ـ أو: أصبغ بن الفرج بن سعيد بن نافع (٢٢٥هـ، ٨٤٠م) من كبار الفقهاء المالكية بمصر.

(١٠٩) القاضى ابن زرب، محمد بن زرب القرطبى (٣١٧ - ٣٨١هـ ٩٢٩ - ٩٩١م) من قضاة وفقهاء المالكية بقرطبة.

وكذلــك ترى فقهاء الحنفية يخالفون مـا نص عليه أبو حنيفة فى مســائل بناها على عــرف كان جاريًا فى زمنــه. وقالوا فى وجه هــذه المخالفــة: إن أبا حنيفة لــو كان فى زمنهم لما وســعه إلا أن يفتى بمــا أفتوا به. ولم يعدّوا التصرف فــى الأحكام القائمة على العرف خروجًا على المذهــب وإنما هو الأخذ بأصل إمامهم الذى يقتضى الرجوع إلى العرف فى الأحكام.

يراعــى العرف فى القضــاء والفتوى وليس للفقيــه أن يفتى أو يقضى بما جرى به العرف المخالف لأصل من أصول الشــريعة إلا أن تدعــو إلى ما جرى به العــرف ضرورة فيكون الحكم مبنيًا على مراعاة الضرورة ويدخل فى قبيل الرخصة التى يقررها الفقيه على سبيل الاجتهاد.

فشأن الفقيه أن ينظر فى المعاملات المخالفة لأصل من أصول الشريعة فإن وجدها ناشئة عن ضرورة كان له أن يستثنيها من أصل المنع ويجعل الضرورة علة اســتثنائها من ذلك الأصل. فإن كانت ناشــئة عن جهالة أو هوى غالب فما له إلا أن يفتى بفسادها ويعلم الناس وجه المعاملة الصحيحة. ولا يصح جعل ما يجرى به العرف الفاســد أمرًا مشــروعًا ويفتى بصحتــه دون أن تدعــو إليه ضرورة يحسن العارف بمقاصد الشريعة تقديرها. قال العلامة أبو عبدالله ابن شعيب أحد علماء تونس فى القرن الثامن: «وغلبة الفساد إنما هى من إهمال حملة الشــريعة، ولو أنهم نقضوا عقود الفســاد لم يستمر الناس على الفساد». وقال الأستاذ الشيخ إبراهيم الرياحى التونســى فى إحدى فتاويه «والعرف المعتبر هو ما يخصص العام ويقيد المطلــق، وأما عرف يبطل الواجب ويبيح الحرام فلا يقول به أحد من أهل الإسلام».

فإذا أفتى بعض الفقهاء بصحة عقد مخالف لأصل شرعى وظهر مــن عبارته أن اســتند فــى إفتائه إلى جريــان العرف بهــذا العقد،

فاعلم أن العبارة لم تفرغ فى قالب التحقيق، أو أنه لم يزن الفتوى بقسطاس الشرع المستقيم.

وقد يذكر بعض الفقهاء العرف فى سياق الاستدلال على جواز أمر ويريدون ما كان جاريًا فى عهد النبوة أو بين أهل العلم، وليس الدليل فى الحقيقة نفس العرف وإنما هو إقرار النبى ﷺ أو الإجماع الذى لا ينعقد إلا على دليل ومثال هذا أن الإمام مالكا خص قوله تعالى:

﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾

(البقرة: ٢٣٣)

بغير ذوات الأقدار والشرف، وقال لا يجب على الشريفة إرضاع ولدها لأن العادة جارية بذلك. ولا يريد الإمام أن مجرد جريان العرف يسوغ هذا التخصص، وإنما أراد جريان العرف مع عدم إنكار أهل العلم من السلف فيرجع إلى الاستدلال بالإجماع. وقال بعض أهل العلم: عدم إرضاع الشريفة لولدها عادة عربية. واستمر الأمر فيها بعد الإسلام إلى زمن مالك رضى الله عنه. ومن هذا القبيل اكتفاؤهم فى صحة البيع بالمعاطاة مستندين إلى العادة وقالوا: إن استمرار هذه العادة يشهد بصحة نقلها خلفا عن سلف.. ويغلب على الظن أنها كانت جارية فى عهد رسول الله ﷺ (١١٠).. وقد نبه ابن السبكي(١١١) على ما قلنا من أن العادة لا تخصص العام بنفسه فقال فى جمع الجوامع: «والأصح أن العادة بترك بعض الأمور تخصيص إن أقرها النبى ﷺ أو الإجماع».

---

(١١٠) البحر المحيط للزركشى.

(١١١) ابن السبكى، تاج الدين السبكى، عبدالوهاب بن على «٧٢٧ - ٧٧١هـ ١٣٢٧ - ١٣٧٠م» فقيه، أصولى، من مصنفى الطبقات وصاحب «طبقات الشافعية».

هـذا أصل من الأصول التى يستند إليها المفتى أو القاضى فى تفصيل أحكام الحوادث فتجيئ صالحة عادلة.. وبمثل هذا الأصل يعلم أن الشريعة الإسلامية ملائمة لكل زمان ومكان. وليست كما يزعم خالى الذهن من تعاليمها أنها ضيقة المجال فلا تفى بأحكام الحوادث.. أو أنها قديمة العهد فلا تحفظ مصالح ما تجدد من الأزمان.

سد الذرائع: من أعمال الإنسان أو أقواله ما يشتمل على المفسدة بنفسه، كالغصب يحرم الإنسان من الانتفاع بماله، وكالقذف يلوث عرض البرئ، ويسقط مكانته من النفوس.

ومن الأعمال أو الأقوال مالا تنشأ عنه المفسدة مباشرة، بل يكون وسيلة إلى عمل أو قول فيه مفسدة، كمناولة السكين لمن يسفك بها دمًا معصومًا، فالمناولة فى نفسها عارية عن المفسدة، وإنما هى وسيلة إلى ما فيه المفسدة. وهو سفك الدم بغير حق.. وكدلالة الظالم على مكان شخص برىء يريد الظالم أن يناله بأذى.. فليس فى نفس الدلالة مفسدة تقع بوقوعها.. وإنما المفسدة فيما كانت الدلالة وسيلة إليه.. وهو إصابة النفس البريئة بالأذى.. ويدلك على أن مثل مناولة السكين، ودلالة الظالم على مكان البرىء لا تحمل فى نفسها مفسدة.. أنها توجد فى بعض الأحيان دون أن ينشأ عنها فى الخارج فساد.. كأن يقوم مانع من استعمال السكين في معصوم الدم.. أو ينصرف الظالم عن أذية من دُل على مكانه وتخلّف المفسدة عن الوسيلة لعارض لا يرفع الإثم عن فاعلها لأن الإثم منوط بفعل الوسيلة مع العلم بما شأنها أن تفضى إليه من فساد.

ومن حكمة التشريع الإسلامى أنه لم يقصر النظر على ما يحتوى المفسدة بنفسه بل وجه نظره إلى وسائل ما فيه المفسدة، فمنعها.. والنصوص الواردة فى الكتاب والسنة

للنهى عن وسائل ما تقع المفسدة بوقوعه غير قليلة.. ومن شواهد هذا قوله تعالى:

﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾

(النور: ٣٠)

فالأمر بغض البصر من ناحية أن النظر يثير الهوى، والهوى يدفع إلى ارتكاب مفسدة هتك الأعراض واختلاط الأنساب.

ومن هذه الشواهد قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا﴾

(البقرة: ١٠٤)

منع المسلمين من أن يقولوا ﴿رَاعِنَا﴾ مع قصدهم إلى طلب الرعاية سدًا لباب كان اليهود يدخلون منه إلى سب النبى ﷺ.. إذ يستعملون هذه الكلمة ولا يقصدون منها طلب الرعاية.. وإنما يقصدون بها معنى اسم الفاعل المأخوذ من الرعونة.

ومن هذا الباب قوله تعالى:

﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾

(الأنعام: ١٠٨)

فقد نهى عن سب معبودات المشركين وهم يسمعون.. وأشار إلى أن وجه النهى عن هذا السب إفضاؤه إلى ما فيه المفسدة.. وهو إطلاق ألسنتهم بسب الله تعالى.. ويضاهى هذا الشاهد قوله ﷺ: «إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه» قيل يا رسول الله وكيف يلعن الرجل والديه؟ قال «يسب الرجل فيسب أباه

ويسب أمه»(١١٢) فيجعل الرجل شاتمًا لوالديه ولم يصدر منه شتمهما، وإنما تعاطى وسيلة هذا الشتم؛ وهو شتمه لأبى الرجل الأجنبى أو أمه، فدل على أن فاعل الوسيلة بمنزلة فاعل ما يتبعها.

وفى الشريعة أحكام كثيرة تقوم على إعطاء الوسائل حكم ما من شأنه أن يوجد بعدها من ضروب الفساد تراها قد منعت نكاح المرأة قبل أن تنقضى عدتها حذرًا من اختلاط الأنساب.. ثم منعت خطبة المعتدة باللفظ الصريح لأنها تفضى إلى تسرع المعتدة بالإجابة وادعاء انقضاء العدة قبل انتهاء أجلها.. وقبول الهدية مأذون فيه ولكنه يحرم على المقرض قبول هدية من المقترض كراهة أن تتخذ الهدية طريقًا للربا.. وكذلك القاضى لا يجوز له قبول الهدية حذرًا من أن تتخذ وسيلة لموبقة الارتشاء.. قال ربيعة: «إياك والهدية فإنها ذريعة الرشوة».

وإذا أقبل القاضى على أحد الخصمين دون الآخر وبش فى وجهه، انكسر قلب خصمه، وضعف بيانه عن إقامة الحجة فيضيع حقه، فيحرم هذا الإقبال لأنه وسيلة إلى ضعف البيان الذى هو سبب ضياع كثير من الحقوق.

وقد تلقى تبعة الضمان على فاعل الوسيلة إذا أفضت إلى ما فيه المفسدة كربان السفينة يخرج فى تصريفها عن المعتاد ويسير بها فى خطر وهو قادر على اجتنابه فإنه يضمن ما يضيع بغرقها من الأموال والنفوس وإن لم يقصد إلى إغراقها.. وجاء فى فتاوى علمائنا أن من حفر بئرًا فى طريق شخص قاصدًا هلاكه، فوقع فمات كان جزاؤه القصاص.

ولا تختص الذرائع التى يجب سدها بالأفعال، بل يعد فى قبيلها ترك الأفعال التى تحمى بها نفوس أو أموال.. فمن وجد

---

(١١٢) صحيح الإمام البخارى.

رضيعًا بمكان خال، وتركه بحاله وهو قادر على إنقاذه عالم بأن تركه يفضى إلى موته، فمات عد تركه للطفل فى موقع التهلكة جريمة، إذ كان من وسائل الفساد التى يجب سدها ومعاقبة من يرتكبها.. وجاء فى فتاوى الفقهاء أن من منع فضل مائه مسافرًا وهو عالم أنه لا يحل له منعه، وأنه يموت إن لم يسقه، فمات حقت عليه عقوبة القصاص.. وكذلك الحارس ينام اختيارًا فى الوقت الذى اعتاد فيه النوم، فيضيع شىء مما أقيم لحراسته، فإنه يضمن ما ضاع، وليس نومه إلا تركا للحراسة، وكان هذا الترك وسيلة إلى ضياع المال.

لم يختلف العلماء فى أن سد الذرائع من أصول الشريعة، وإنما يختلفون فى بعض الفروع يذهب بها بعضهم نحو سد الذرائع، ويرجع بها آخرون إلى أصل غير هذا الأصل، قال أبو إسحاق الشاطبى: «إن سد الذرائع أصل شرعى قطعى متفق عليه فى الجملة وإن اختلف العلماء فى تفاصيله، وقد عمل به السلف بناء على ما تكرر من التواتر المعنوى فى نوازل متعددة دلت على عمومات معنوية، وإن كانت النوازل خاصة ولكنها كثيرة» يريد الشاطبى أن السلف جروا فى تفصيل بعض الأحكام على أصل سد الذرائع.. ومستندهم فى تحقيق هذا الأصل ما ورد فى الكتاب والسنة من الأحكام العائدة إلى هذا الأصل، وهذه الأحكام وإن كان كل واحد منها متعلقًا بنازلة خاصة، قد بلغت من الكثرة مبلغ ما يدل على قصد الشارع إلى سد ذرائع الفساد.. فتكون هذه الأحكام الكثيرة بمنزلة قول عام يرد فى القرآن أو السنة مصرحًا ببناء الأحكام على سد الذرائع.

والذرائع ثلاثة أقسام:

أحدها: ما أجمع العلماء على سده.. وهى الوسيلة التى تفضى إلى ما فيه مفسدة على وجه القطع أو الظن القريب منه..

كإلقاء السموم فى الأطعمة.. وحفر الآبار فى الطرق.. فإلقاء السم فى الطعام يفضى على وجه القطع أو الظن القريب منه إلى موت من يتناول الطعام كما أن حفر الآبار فى الطرق يفضى إلى وقوع السائرين بها فى غفلة أو ظلام.

ومن هذا القسم صنع الخمر والاتجار بها فإنه يفضى إلى مفسدة تعاطى شربها قطعًا أو ظنًا غالبًا ويدلكم على وجوب سد هذه الوسائل حديث أنس فيما رواه الترمذى «لعن رسول الله ﷺ فى الخمر عشرة: عاصرها.. ومعتصرها.. وشاربها.. وساقيها.. وحاملها.. والمحمولة إليه.. وبائعها.. ومبتاعها.. وواهبها.. وآكل ثمنها» وللحاكم المسلم أن يمنع بمقتضى هذا زرع المخدرات والاتجار بها ويضع على ذلك عقوبة رادعة.

● ثانيها: ما أجمعوا على إلغائه وعدم الالتفات إليه وهى الوسائل التى يكون إفضاؤها إلى المفسدة نادرًا ومثال هذا زرع العنب فإنه يكون وسيلة إلى اتخاذ الخمر وتناولها شربا ولكن هذه المفسدة نادرة بالنسبة إلى الانتفاع بالعنب من حيث إنه ثمرة طيبة فلا تمتد الحرمة من تعاطى الخمر إلى وسيلته التى هى زرع العنب بل تبقى منوطة بنحو تحويله إلى خمر أو تعاطى ما أسكر من عصيره.

وقد يكون اتخاذ الخمر من العنب فى بعض البلاد كثيرًا، ولا تقتضى هذه الكثرة المنع من زرع العنب، فإن فى هذا المنع حرمانًا للناس من منافعه الطيبة وقد جعل الشارع لموبقة الخمر عقوبة، متى تولى القيام عليها حازم رشيد، طهرت البلاد من خبث المسكرات، وباهت سائر البلاد برجال لا يخالط عقولهم كدر، ولا يمس نشاطهم كسل، ولا يدنو من جدهم هزل.

وإذا فرض أن أمة تبلغ فى السفاهة أن يكون اتخاذ الخمر هو الغالب على أعنابها بحيث يكون انتفاعها من العنب فى غير هذا

الوجه نادرًا، كان للعارف بأصول الشريعة وسياستها النظر فى هذه الحالة ليقرر لها حكمًا مطابقًا لها.

وفى صناعة الطب مصلحة الشفاء من أمراض كثيرة، وقد تكون المداواة وسيلة إلى إتلاف بعض النفوس، وهذه الحالة نادرة بالنسبة إلى ما تفضى إليه من الصحة والسلامة، فتلغى الحالة النادرة، وتبقى المداواة مأذونا فيها بإطلاق، وليس على الطبيب ضمان ما أتلف إلا أن يتبين تفريطه وعدم نصحه فى العلاج.

وفى تسيير السفن فى البحر منافع لا تحصى، وقد يفضى تسيير السفينة إلى غرقها وهلاك ركابها، ولكن الغرق نادر بالنظر إلى السلامة، فتلغى الحالة النادرة ويبقى تسيير السفن مأذونًا فيه بإطلاق.. وليس على ربان السفينة متى غرقت من ضمان، إلا أن يتصرف فيها على وجه يتبين فيه تفريطه.

ويلحق بهذا الضرب اتخاذ السيارات والطيارات والغواصات، فإنه قد ينشأ عن استعمال هذه المخترعات إتلاف بعض النفوس البريئة، ولكن هذا الضرر قليل بالنسبة إلى ما يترتب عليها من نحو مصلحة الدفاع وقطع المسافات البعيدة فى أقرب زمان، فلا تمتد الحرمة من إتلافها لبعض النفوس إلى أصل استعمالها بل تبقى الحرمة مقصورة على استعمالها بدون روية واحتراس، وهو المفضى إلى نحو إهلاك النفوس أو الأموال.

● ثالثها: ما يتردد بين أن يكون ذريعة إلى مفسدة، وبين أن لا يكون.. وهذا موضع اختلف فيه أهل العلم، فمنهم من قال بالمنع من هذا القسم نظرًا إلى ما قد يفضى إليه من المفسدة، ومنهم من ذهب إلى الإغماض عنه وعدم عده فى الذرائع التى يجب سدها، ومثال هذا استناد القاضى فى الحكم إلى ما يعلم من حال القضية ترفع إليه، فمن أهل العلم من منعه، وأوجب على القاضى الرجوع إلى البينات والوقوف عندها مخافة أن يتخذ القضاة الذين

لم تشرب قلوبهم التقوى الاستناد إلى العلم ذريعة إلى الجور فى القضية، فيفصل فيها اتباعًا للهوى، بزعم أنه يعلم منها ما لم تعلمه البينة.

فاستناد القاضى إلى علمه متردد بين أن يكون وسيلة إلى حفظ الحق، وأن يكون ذريعة إلى مفسدة الجور فى القضاء.. والمحققون على سد الذريعة فى مثل هذا الفرع.. والقاضى الذى يعلم من القضية خلاف ما قامت عليه البينة، يصرف الحكم فيها إلى غيره، ويشهد لديه بما يعلم، فتجرى عليهم أحكام الشهادة.. فإما أن يقبل وإما أن يلغى.

ومما يساق فى الحديث عن هذا القسم أن الشريعة تحرم على الإنسان أن يقرض آخر عشرة دنانير ـ مثلا ـ على أن يردها إليه خمسة عشر دينارًا، فإن هذه العقدة هى الربا بعينه، ولو باع زيد سلعة لعمرو بخمسة عشر مؤجلة.. ثم اشتراها منه بعشرة نقدا لكان مآل هذا البيع والشراء إلى أن زيدا دفع إلى عمرو عشرة نقدا وأخذ منه بعد أجل مسمى خمسة عشر.. ومثل هذه الصورة قد يقصد فيها زيد وعمرو إلى البيع والشراء على وجه البت.. ثم يبدو لزيد أن يشترى ما باع.. فيكون هناك عقدان كل منهما مستقل عن الآخر.. فيفارق هذا البيع والشراء عقدة الربا.

فإن قصدا من البيع والشراء إعطاء عشرة ليؤخذ بدلها خمسة عشر عند الأجل فقد جعلا هذه المعاملة وسيلة إلى ما حرم من الربا.. لأنها وإن جرت بألفاظ البيع والشراء.. يشتمل على معنى الربا من جميع أطرافه.

ومن كبار الأئمة من يمنع هذه المعاملة حيث يكثر قصد الناس فيها إلى القرض بمنفعة.. ويستند فى هذا المنع إلى قاعدة سد ذرائع الفساد.

وقد بلغ بعض الفقهاء فى مراعاة سد الذرائع أنه كره فعل بعض

المندوبات إذا كان إظهارها والمواظبة عليها وسيلة إلى اعتقاد العامة سنيتها أو وجوبها .. وكان الإمام مالك رضى الله عنه يكره المجىء إلى بيت المقدس خيفة أن يتخذ الناس ذلك سُنّة، وقال سعيد بن حسان(١١٣): كنت أقرأ على ابن نافع(١١٤) فلما مررت بحديث التوسعة ليلة عاشوراء، قال لى: حرق(١١٥) عليه، قلت: ولم ذلك يا أبا محمد؟ قال: خوفا من أن يتخذ سُنّة، وقد ذكرنا فيما سبق أن الإمام مالكا كره اتباع رمضان بصوم ستة أيام من شوال مخافة أن يعتقد العامة أنها فى حكم صوم رمضان، ومن لا يجيزون ترك المندوب لخوف اعتقاد وجوبه أو سنيته، ويعتمدون على أن من واجب العلماء تبيين أحكام الشريعة وآدابها للناس، وإزاحة ما يحوم بأذهانهم من الأوهام الباطلة، وهذا هو الوسيلة التى يكفى بها شر اعتقاد العامة لسنية الأمر المندوب أو وجوبه.

وكما نظر الشارع إلى وسائل الفساد فسدها، نظر إلى وسائل ما فيه صلاح ففتحها بالإذن فيها والحث عليها .. ومثال هذا تسعير ما يباع فى الأسواق من نحو الأقوات فإنه ذريعة إلى حماية العامة من أن يغبنوا ويغلى الباعة عليهم ما يحتاجونه فى كل يوم .. فالإذن فى التسعير فتح ذريعة إلى مصلحة اقتصادية لا يستهان بها .. فلولى الأمر أن يجمع وجوه أهل السوق، ويحضر غيرهم استظهارًا على صدقهم، فيسألهم كيف يشترون، وكيف يبيعون، ويضع للحاجيات أثمانًا محدودة فيها ربح للباعة، ولا تجحف بالعامة.

---

(١١٣) أبو عثمان سعيد بن حسان «٢٣٦هـ ٨٥٠م» من أهل قرطبة، كان مولى للأمير الحكم بن هشام.

(١١٤) ابن نافع الصائغ، عبدالله «٢٠٦هـ ٨٢١م» مدنى، من أصحاب الإمام مالك ابن أنس.

(١١٥) كذا فى الاعتصام للشاطبى.. ويطلق التحريق بمعنى الحك والبرد بالمبرد.

وتـرى الشـريعة تأتي إلى الأمر يكون له وجـه من الضرر فتأمر بـه حيث يكون ذريعة إلى ما فيه مصلحة أكبر من ذلك الضرر ومن هـذا القبيـل بذل المال لفداء الأسـرى.. فالمـال المبذول للعدو يزيده قوة، وحرام على المسـلمين أن يمدوا عدوهم ولو بوزن ذرة مـن ذهب أو فضـة.. ولكن هذا البـذل ذريعة إلـى مصلحة يصغر فـى جانبها ضرر البـذل، والمصلحة هى إنقاذ المسـلمين من أيد تسومهم سوء العذاب أو الهوان.

وفـى حلف الشـخص بالله كاذبـا إثم كبير، ومقتضـى هذا أنه لا يجـوز لصاحـب الحق ـ متى أنكـر المدعى عليه ـ أن يطالبه باليميـن، لأنـه يدفعه إلى ارتـكاب الإثـم الكبير ولكن الشـارع الحكيـم أذن لصاحـب الحق فـى تحليف المنكر، مـع علمه بأنه سـيحلف بـالله كاذبًا، إذ كان التحليف ذريعـة إلى ظهور الحق فى كثيـر من الأحيان، حيـث يحمل المدعى عليه علـى الإقرار لأول الأمر، أو على الرجوع إليه بعد الإنكار، فهذه المسألة من المواضع التى أغمض فيها الشـارع عن وجه الفسـاد، وفتح بها الذريعة إلى مصلحة ذات شأن خطير.

وخلاصـة القـول أن الشـريعة الإسـلامية قـد بنت كثيـرًا من أحكامها المنطوق بها فى الكتاب والسنة على رعاية سد الذرائع، وقـد اسـتخلص الفقهـاء من هذه الأحـكام الكثيـرة أن من أصول الشـريعة سـد ذرائع الفسـاد، واسـتمدوا من هذا الأصل أحكامًا حالوا بها بين الناس وبين ما يفضى إلى كثير من مواقع الفساد.. فقاعدة سـد الذرائـع قاعدة محكمة، وفيها شـاهد واضح على أن الشرع الإسلامى صالح لكل زمان ومكان.

المصالح المرسلة: من اطمأن قلبه إيمانًا بأن الشريعة وحى نـزل بها الروح الأمين على أفضل الخليقة لم يرتب فى أنها قائمة علـى حكمة، وأن الخير فى الاقتداء بهـا والوقوف عند حدودها،

يقطع بهذا كل من صادفت فيه دلائل النبوة فطرة سليمة أو ألمعية ثاقبة، ويزيد المتفقه في الشريعة بعد هذا الاعتقاد الذى اقتضاه أصل الإيمان أنه يرى حق اليقين كيف قامت أصولها وفصلت أحكامها على رعاية المصالح في الحياتين: العاجلة والآجلة، ولم يختلف أهل العلم في أن كل حكم شرعي مربوط بحكمة، وأن الحكمة هي التي دعت إلى تقريره، ومرجع هذه الحكم إلى المصالح والمفاسد، ومن هذا الأصل الذى دل على أن الله تعالى قد شرع الأحكام على طريقة جلب المصالح ودرء المفاسد، نشأت قاعدة المصالح المرسلة.

لا نزاع في بناء الأحكام على المصالح التي قام الدليل الشرعي على رعايتها، ومثال هذا حفظ العقل الذى دل على رعايته تحريم الخمر وإقامة الحد على شاربها، فإذا عرض للمجتهد مطعوم لا يسمى خمرًا ولكنه يفعل بالعقل ما تفعله الخمر لم يتردد في تحريمه أخذا بالدليل القائم على اعتداد الشارع بمصلحة حفظ العقل وبنائه بعض الأحكام على رعايتها، وهذا هو أصل القياس في الشريعة، فإنه مبني على التفقه في بعض الأحكام المنصوصة ومعرفة قصد الشارع فيها إلى مصلحة بعينها، حتى إذا وجدت هذه المصلحة في واقعة أخرى أخذت حكم الواقعة المصرح بها.

ولا نزاع في عدم الاعتداد بالمصالح التي قام الدليل الشرعي على إلغائها، والشارع الحكيم لا يلغي مصلحة إلا إذا عارضتها مصلحة أرجح منها؛ أو استتبعت مفسدة لا يستخف بأمرها، ومثال هذا الاستسلام للعدو: قد يبدو أن فيه مصلحة حفظ النفوس من القتل، ولكن الشارع رأى أن هذه المصلحة مغمورة بالمفاسد من كل جانب، فلم يعتد بها وأذن في دفاع العدو نظرًا إلى مصلحة أرجح منها، وهي احتفاظ الأمة بالعزة والكرامة والتمكن من المسابقة في مضمار الحياة.

ومن هذا الباب تعدد الزوجات: يتبعه من الضرر أن تتألم المرأة من أن تشاركها فى صلة الزوجية امرأة أخرى، ففى ترك التعدد مصلحة هى قطع وسيلة استياء الزوجة، ولكن الشارع ألغى هذه المصلحة مكتفيًا بما اشترطه من العدل بين الزوجات، وأباح التعدد نظرًا إلى ما قد يترتب عليه من المصالح، كتكثير النسل، ومساعدة الرجل على تجنب الحرام الذى قد يقع فيه صاحب الزوجة الواحدة إذا عرض مانع من التمتع بها مثل المرض والنفاس.

ومما يدخل فى هذا السلك قصة أمير الأندلس عبدالرحمن ابن الحكم (١١٦) إذ باشر إحدى نسائه فى رمضان، ثم ندم على ما فعل، وجمع الفقهاء وسألهم عما يكفر به، فقال له يحيى بن يحيى الليثى «١١٧»: تكفر بصوم شهرين متتابعين، فلما خرجوا قال بعض الفقهاء: لم لم تفته بمذهب مالك، وهو التخيير بين العتق والصيام والإطعام؟ فقال: لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه أن يباشر كل يوم ويعتق رقبة، ولكن حملته على أصعب الأمور لئلا يعود.

وقد أقيمت هذه الفتوى على رعاية مصلحة لم يعتد بها الشارع، ففى حمل الملك على الصوم مصلحة منعه من اتباع الشهوات، ولكن الشارع ألغى هذه المصلحة مكتفيا بالنهى عن الإفطار وتأثيم من يرتكبه، وجعل الكفارة العتق أو الإطعام أو الصيام من غير فرق بين الملك وغيره.

ويبقى النظر فى المصالح التى لم يقم دليل معين على رعايتها

---

(١١٦) عبدالرحمن بن الحكم بن هشام بن عبدالرحمن الأموى «١٧٦ - ٢٣٨هـ ٧٩٢ - ٨٥٢م» رابع ملوك بنى أمية بالأندلس.

(١١٧) يحيى بن يحيى الليثى «١٥٢ - ٢٣٤ هـ ٧٦٩ - ٨٤٩م» عالم الأندلس فى عصره، سمع الموطأ على مالك بن أنس بالمدينة وأخذ عن علماء مكة ومصر.

أو علـى إلغائها، وهذه هى التى تسـمى المصالح المرسـلة، وقد اعتـد بهذه المصالح كثير من الفقهـاء، وبنوا بعض الفتاوى على رعايتها، والجارى على بعض الألسنة والأقلام أنها أصل من أصول المذهب المالكى، والواقع أن لها يدا فى سـائر المذاهب المعول عليها، وللمالكية القسـط الأوفر فى اسـتثمارها، قـال ابن دقيق العيد: الذى لا شـك فيه أن لمالك ترجيحا على غيره من الفقهاء فـى هذا النـوع، ويليه أحمد بـن حنبل، ولا يـكاد يخلو غيرهما مـن اعتباره فـى الجملة، ولكن لهذين ترجيح فى اسـتعماله وقال البغـدادى فى «جنة الناظر»: لا تظهر مخالفة الشـافعى لمالك فى المصالح، فإن مالكا يقول: إن المجتهد إذا اسـتقرأ موارد الشرع ومصـادره، أفضـى نظره إلى العلـم برعاية المصالح فـى جزئياته وكلياته، وأن لا مصلحة إلا وهى معتبرة فى جنسها، لكنه استثنى من هذه القاعدة كل مصلحة صادمها أصل من أصول الشريعة، وما حكاه أصحاب الشافعى عن الشافعى لا يعدو هذه المقالة.

ولهـذه القاعـدة أمثلـة مسـوقة فى كتـب الأصول مـن فتاوى السـلف وأقضيتهـم، ومن هذه الأمثلـة قضاء الصحابـة رضى الله عنهم بتضمين الصناع، فالرجل ينصب نفسـه لصناعة كالخياطة أو الصبغ فيدفع إليه شخص ثوبا ليخيطه أو يصبغه، فيدعى ضياعه ولـم يقم بينة على أنه تلف بغير سـبب منه، فيقضى على الصانع بضمـان الثوب أخذا بقاعدة المصالح المرسـلة، ووجه المصلحة فـى هـذا المثـال أن الناس فـى حاجة شـديدة إلى الصنـاع، وهم يغيبـون بالأمتعة عن أعين أصحابها، وليس من شـأنهم الاحتياط فى حفظها، فمن المصلحة القضاء بضمانهم حتى لا تضيع أموال كثيـرة، وهذا معنى قول علـى كرم الله وجهه: «لا يصلح الناس إلا ذاك» يعنى تضمين الصناع.

ومـن أمثلته قتـل الجماعة بالواحـد، فإن القصـاص الوارد فى

النص هو قتل النفس بالنفس فإذا اشترك جماعة فى قتل شخص واحد، فهى قضية لم يوجد لها دليل معين، وقد ذهب الإمامان: مالك والشافعى إلى قتل الجماعة بالواحد، وهو ما يروى عن عمر ابن الخطاب رضى الله عنه، والمستند فى هذا قاعدة المصالح المرسلة، ووجه المصلحة أن عدم أخذ الجماعة بالقصاص يذهب بدم القتيل المعصوم هدرا، ويفتح بابا قصد الشارع إلى إغلاقه، وهو باب سفك الدماء البريئة، فإن الجماعة متى أمنوا من عقوبة القصاص حين يشتركون فى القتل، سهل على أحقادهم أو شهواتهم أن تسوقهم حتى يمدوا أيديهم إلى إزهاق الأرواح دفعة، ففى قتل الجماعة بالواحد مصلحة حياة نفوس كثيرة وحفظها من أن يتواطأ على قتلها جماعات مالها فى احترام الأرواح من خلاق.

ومما أسندوه إلى هذه القاعدة أن يتحفز العدو للهجوم على بلاد الإسلام ولم يكن فى بيت المال ما يقوم بحاجة الجند المهيأ لقتاله، فقد قال طائفة من علماء الأندلس للأمير العادل أن يفرض على الأغنياء ما يراه كافيًا للجند فى الحال، ووجه المصلحة أن هذا الفرض تقوى به شوكة الدولة وتخلص به البلاد من استيلاء قوم إن ظهروا عليها لا يرقبوا فيها إلا ولا ذمة.

وإلى هذه القاعدة يستند الإمام مالك فى إجازته سجن المتهم، فالسجن عذاب والأصل أن لا يعذب أحد لمجرد الدعوى، ولكن الإمام رحمه الله تعالى نظر إلى أن فى سجن المتهم مصلحة الوصول إلى الحق وليس ببعيد أن يقصد الشارع إلى حفظ هذه المصلحة، ويغضى عما يلحق المتهم من ألم الاعتقال، والمراد من المتهم من تقوم حوله قرينة تحيك فى نفس الحاكم وتؤثر فى قلبه شيئا من الظن.

وليس فى الأخذ بالمصالح المرسلة فتح طريق يدخل منه العوام إلى التصرف فى أحكام الشريعة على ما يلائم آراءهم أو

ينافرها - كما ظنه بعض الكاتبين - فإن ما ذكرناه في شرط الأخذ بهذه المصالح من عدم ورود دليل شرعي على رعايتها أو إلغائها يرفعها عن أن تكون في متناول آراء العامة أو أشباه العامة، إذ لا يدري أن هذه المصلحة لم يرد في مراعاتها أو إهمالها دليل شرعي إلا من كان أهلا للاستنباط، قال الشيخ عمر الفاسي «١١٨» في رسالة له في الوقف: «وأنّى للمقلد أن يدعي غلبة الظن أن هذه المصلحة فيها تحصيل مقصود الشارع وأنها لم يرد في الشرع ما يعارضها ولا يشهد بإلغائها، مع أنه لا بحث له في الأدلة ولا نظر له فيها، وهل هذا إلا اجتراء على الدين وإقدام على حكم شرعي بغير يقين؟» فليس كل ما يبدو للعقل أنه مصلحة يدخل في قبيل المصالح المرسلة وتبنى عليه الأحكام، وإنما هي المصالح التي يتدبرها من هو أهل لتعرف الأحكام من مأخذها حتى يثق بأنه لم يرد في الشريعة شاهد على مراعاتها أو إلغائها.

ولا يقف في سبيل المصالح المرسلة ما أورده بعض الكاتبين من أنه يفضي إلى اختلاف الأحكام باختلاف المواطن والعصور فإن هذا الاختلاف معدود في محاسن الشريعة وهو ناحية من النواحي التي روعيت في جعلها الشريعة العامة الباقية وليس اختلاف الأحكام الناشيء عن مراعاة المصالح المرسلة اختلافًا في أصل الخطاب وإنما جاء من جهة تطبيق أصل عام دائم هو أن المصلحة التي لم يرد دليل على مراعاتها بخصوصها أو إلغائها، يقضي فيها المجتهد على قدر ما يراه فيها من صلاح فالأحكام المبنية على رعاية المصالح المرسلة تستند إلى أصل تعرفه المجتهدون من موارد الشريعة فكأن الشارع يقول للذين

---

(١١٨) الشيخ عمر الفاسي، أبو جعفر «١١٨٨هـ ١٧٧٤م» من علماء المالكية بمدينة فاس.

أوتوا العلم : إذا عرض لكم أمر فيه مصلحة ولم تجدوا في الأدلة التي بين أيديكم ما يدل على رعايتها بخصوصها أو إلغائها ، فزنوا تلك المصلحة بعقولكم الراسخة في فهم المقصود من التشريع ، وفصلوا لها حكما يطابقها .

وقد ادعى بعض أهل العلم من غير المالكية أن الإمام مالكا أفتى بانيًا على قاعدة المصالح المرسلة بجواز قتل ثلث العامة لمصلحة الثلثين ، والمالكية ينكرون نسبة هذه الفتوى إلى الإمام مالك أشد الإنكار ويقولون : إنها لم تنقل في كتبهم البتة ، وإنما تكلموا كما تكلم غيرهم في مسألة العدو يضع أمامه الأسرى المسلمين يتترس بهم في الحرب ، فأفتوا بأنه يجوز دفاع العدو بنحو الرمي متى خيف استئصال الأمة ولو أفضى الدفاع إلى قتل أولئك الأسرى من المسلمين .

ونقرأ في ترجمة الشيخ علاء الدين الجمالي أحد فقهاء الحنفية أن السلطان سليمًا هم بقتل جماعة خالفوا أمر السلطان في بيع الحرير ، فدخل عليه الشيخ علاء الدين منكرًا عليه قتلهم ، فقال له السلطان : أما يحل قتل ثلث العالم لنظام الباقي ! فقال الشيخ علاء الدين : نعم ، ولكن إذا أدى الحال إلى خلل عظيم ، فعفا السلطان عن الجميع .

وقد حقق الباحثون في المصالح المرسلة النظر ، وأجروها في أبواب المعاملات ، وتجنبوا بها أصول العبادات ، لأن المتفقه في علم الشريعة يدرك أن أحكام المعاملات مبنية على رعاية المصالح المدنية التي يتيسر للعقول السليمة متى تلقتها من الشارع ؛ وغاصت في تدبرها من كل جانب ، أن تقف على أسرارها ، وترى خير الحياة في التمسك بها ، وأما العبادات ففيها ما تستبين حكمته ، ويبدو القصد من مشروعيته ، واضحا ، ومنها ما لم تقف العقول على حكمته الخاصة ، وحسب العقل في الإيمان بحكمة

مـا كان من هذا القبيل أنه صادر ممن قام الدليل القاطع على أنه لا يأمـر إلا بخيـر ولا يجد فى هذا الإيمان حرجا مـا دامت العبادات علـى اختلاف ضروبهـا بريئة مما تنبذه العقـول الراجحة والفرق بيـن ما لا يقف العقل على مصلحته الخاصة، وما ينبذه لاشـتماله على فساد راجح، لا يخفى إلا على ذى نظر سقيم.

ولما كثـر فى العبادات ما تخفى مصلحتـه الخاصة، قالوا: إن أصلها التعبد، وقصروا الأمر فيها على ما ورد عن الشارع الحكيم ثم إن الشـارع حذر من الزيادة على ما قرره من العبادات، وسـمى مـا يختـرع بقصد القربـة بدعة وضلالـة والتصرف فـى العبادات من طريق المصالح المرسـلة يفتح بـاب البدع ويدخل بالناس فى ضلال بعيد.

فـلا نزاع فـى بطلان اختراع عبـادات ذات أوضاع لـم يرد بها كتاب أو سـنة، بدعـوى أن فيها مصالح توافق قصد الشـارع فيما وضع من العبادات.

وقد يتصرف الفقهاء فى أشياء تتصل بأصل العبادة، وينظرون إليهـا مـن ناحية المصالـح الملائمة لتلك العبـادة، فيصيبون فى الحكـم، ويخطئون، ومن أمثلة تصرفهم الصحيح أن أذان الجمعة كان على عهد رسـول الله ﷺ والخليفتين بعده واحدًا يقام بباب المسـجد ومن الواضح الجلى أن القصد من الأذان الإعلام بدخول وقت الصلاة، ولما كثر الناس واتسع العمران بالمدينة أقام عثمان رضـى الله عنه أذانًا بالـزوراء «١١٩» وهذا العمل خارج عن البدعة؛ لأنـه تصرف فى إحدى وسـائل العبادة، لا فـى أصل العبادة، ولأن القصـد من الأذان واضـح وضوحا لا تحوم عليـه ريبة، وهو إعلام المصليـن بدخـول الوقـت ، وفـى الأذان بالزوراء إعـلام بدخول

(١١٩) موضع بالمدينة قرب المسجد.

الوقت على وجه أكمل، ولم يكن الباعث على زيادة هذا الأذان وهو كثرة الناس واتساع العمران متحققًا فى عهد النبى ﷺ حتى يقال: إن الشارع لم يعتد بهذه المصلحة، وأنها ليست من نوع المصالح التى توافق قصده من التشريع.

وقد يتسرع إلى هذه القاعدة من لا يجيد فهمها، فيفتى بغير حق أو يقضى بغير عدل، وقد رأيت السلطان سليمًا كيف توهم أن فى قتل جماعة كثيرة خالفوا أمره فى بيع الحرير مصلحة يأذن الشارع بالمحافظة عليها وظن بعض القضاة أن هذه القاعدة تبيح له أن يقطع أنملة شاهد زور ليمنعه من الكتابة، واستشار ابن دقيق العيد فى هذه العقوبة فأنكرها أشد الإنكار وعدها من المنكرات العظيمة الوقع فى الدين والاسترسال فى أذى المسلمين.

وخاتمة المقال أن رعاية المصالح المرسلة من أهم القواعد التى تأتى بثمر طيب متى تناولها الراسخ فى علوم الشريعة، البصير بتطبيق أصولها.

الاستحسان: جرى لفظ الاستحسان فى عبارات بعض الأئمة على وجه يتوهم منه أن الاستحسان أصل من الأصول التى يُرجع إليها فى استنباط الأحكام، وتعرض له علماء الأصول عند بحث الأدلة، ونسبوا الأخذ به إلى بعض الأئمة، ونقلوا إنكاره عن آخرين، واختلفوا فى تفسيره، وإليك صفوة ما قيل فى هذا الوجه من الاستدلال:

روى محمد بن عبدالعزيز العتبى (١٢٠) فى كتاب المستخرجة عن أصبغ بن الفرج عن ابن القاسم أن مالكا قال «تسعة أعشار العلم الاستحسان» وقال مالك فى بعض فتاويه أستحسن فى

(١٢٠) محمد بن أحمد عبدالعزيز العتبى الأندلسى (٢٥٥ هـ ـ ٨٦٩م) فقيه، ومحدث.

كـذا أن يكون الحكم كذا، وقال ابـن خويزمنداد (١٢١) وهو من المالكيـة فـى كتابه الجامع لأصـول الفقه «وقد عـول مالك على الاستحسان وبنى عليه أبوابًا ومسائل من مذهبه».

واسـتند الحنفية إلى الاستحسان فى تقرير كثير من الأحكام، ويعارضون به القياس، فيقولون فى بعض الأحكام: هذا ما يقتضيه الاستحسان وذاك ما يقتضيه القياس.

وعبر الإمام الشـافعى بالاستحسان فى أحكام بعض الحوادث فقال استحسـن أن تكون المتعة ثلاثين وقال استحسـن أن يؤجل الشـفيع ثلاثا، وأنكر قوم أن يكون الاستحسـان دليلا شـرعيًا، وشـنعوا على القائلين به، ظنًّا منهم أن استحسان هؤلاء الأئمة من قبيل الرجوع إلى الرأى دون رعاية دليل شـرعى ثابت. والرجوع إلى الرأى المحض فى تقرير الأحكام الشرعية لا يقول به عامى مسلم فضلا عن إمام بلغ رتبة الاجتهـاد أو الترجيح. ومـن هنا تصدى علماء الأصـول من المالكية والحنفية لتفسـير الاستحسـان الوارد فى عبـارات أئمتهم. وبينوا أنه عائد إلى أدلة متفق عليها، أو أدلة معروفة فى مذهب المعبر به. وحملوا قول الإمام الشـافعى «من استحسن فقد شرّع» على معنى الاستحسان الذى لا يقوم على رعاية دليل شـرعى وكذلك الأثر الذى يسوقه بعض المحتجين لصحة القول بالاستحسـان وهو «ما رآه المسـلمون حسنًا فهو عند الله حسن (١٢٢)» إنما يحمل على أن المراد بالمسلمين ذوو الكفاية لاستنباط الأَحكام، فيكون دليل الاحتجاج بالإجماع.

أمـا المالكية فيقـول محققوهم كأبى الوليـد الباجى (١٢٣):

---

(١٢١) ابن خويز منداد، محمد بن أحمد عبدالله بن خويز (٣٩٠ هـ - ١٠٠٠م) عراقى، من الفقهاء والأصوليين مالكى المذهب.

(١٢٢) هو من قول عبدالله بن مسعود، وليس بحديث.

(١٢٣) أبو الوليد الباجى، سليمان بن خلف بن سعد (٤٠٣ - ٤٧٤ هـ - ١٠١٣ - ١٠٨١م) فقيه مالكى، وأصولى ومتكلم، ومحدث ومفسر وأديب.

الاستحسان هو الأخذ بأقوى الدليلين، وكذلك قال ابن خويز منداد: معنى الاستحسان عندنا القول بأقوى الدليلين. ويضاهى هذا قول الحفيد بن رشد (١٢٤) الاستحسان عند مالك هو الجمع بين الأدلة المتعارضة. ومعنى هذا أن الاستحسان فى مذهب مالك ليس بدليل مستقل وإنما هو ترجيح أحد الدليلين على الآخر.

كأن يتعارض فى حادثة جزئية قياسان أو يعارض أصلا من الأصول عرف أو مصلحة مرسلة أو سد ذريعة فينظر المجتهد ويرجح أحد القياسين على الآخر أو يرجّح قاعدة العرف أو المصالح المرسلة أو سد الذريعة على ذلك الأصل المعارض.

ونكتفى بذكر مثال لما تعارض فيه قياسان. ومن هذا المثال يتبين وجوه الترجيح فى الأدلة الباقية:

معروف فى مذهب مالك أن المتبايعين إذا اختلفا فى قدر الثمن أو المبيع كأن يقول البائع بعتك بعشرة. ويقول المشترى إنما بعتنى بستة. فوجه الحكم أن ينظر فيمن قوله أشبه أى أقرب إلى الصدق. فيقضى بقوله مع اليمين. فإن كان المبيع يساوى عشرة، ترجح قول البائع، وإن كان يساوى ستة ترجّح قول المشترى.

ومعروف فى المذهب أيضًا أن المودِع (بكسر الدال) والمودع (بفتحها) أو المعير والمستعير. إذا اختلفا فى الشىء المودَع أو المعار، كان القول للمودَع أو المستعير. لأن كلا منهما أمين على ما تسلمه.

وجرت بين الفقهاء حادثة اختلاف المتراهنين. كأن يخرج المرتهن رهنًا فيقول الراهن رهنتك ما هو أفضل منه. ويقول المرتهن بل هو رهنك. وقد تجاذب هذه الحادثة قياسان القياس

(١٢٤) ابن رشد - الحفيد - محمد بن أحمد بن محمد بن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥هـ ١١٢٦ - ١١٩٨م) من أكابر فلاسفة الإسلام، وفقهاء المالكية، وقاضى قضاة قرطبة والشارح الأكبر لأعمال أرسطو.

على اختلاف المتبايعين، وهذا يقتضى أن يكون القول قول الراهن إن أشبه، أى صدقه شاهد حال، كأن يرهنه رهنا بألف فيخرج المرتهن رهنًا يساوى مائة، وهذا ما ذهب إليه أصبغ بن الفرج. والقياس على المودَع والمستعير، وهذا يقتضى أن يكون القول للمرتهن وإن لم يخرج إلا ما يساوى درهما، وهذا ما ذهب إليه أشهب (١٢٥).

وقياس اختلاف المتراهنين على اختلاف المعير والمستعير أو المودَع والمودِع أجلى من قياسه على اختلاف المتبايعين، لأن المرتهن يشبه المودَع أو المستعير فى كونه مأمونًا على ما وضع عنده من الرهن، غير أن قياسه على المتبايعين الذى هو أخفى من قياسه على المودَع أو المستعير قد تقوى بقلة الأمانة فى الناس، وبأن الراهن سلم الرهن إلى المرتهن عن احتياج إلى الدين، أما المودع والمعير فإنما سلم الوديعة أو العارية عن اختيار محض.

فيصح أن يقال إن قول أشهب مبنى على القياس، وقول أصبغ مبنى على الاستحسان، كما قال ابن رشد فى كتاب البيان: قول أشهب إغراق فى القياس، وقول أصبغ استحسان وهو أظهر.

وهذه العبارة من العلامة ابن رشد تريك كيف يطلقون الاستحسان ويريدون منه القياس الخفى المعارض للقياس الجلى.

وأما الحنفية، فيقولون: الاستحسان ترك القياس الجلى بدليل أقوى منه. ويريدون من الدليل الأقوى ما يشمل الحديث والإجماع والضرورة والقياس الخفى.

وأمثلة معارضة هذه الأدلة للقياس الجلى مفصلة فى كتب أصول الفقه. ونكتفى بذكر مثال للأخذ بالقياس الخفى المعارض

---

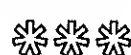
(١٢٥) أبو عمرو أشهب بن عبدالعزيز بن داود القيسى (١٤٥ - ٢٠٤ هـ - ٧٦٢ - ٨١٩م) صاحب الإمام مالك وفقيه الديار المصرية فى عصره.

للقياس الجلى، وهو أنهم قالوا سؤر (١٢٦) السباع من الطيور يتبادر إلى الذهن قياسه على سؤر سباع البهائم فى الحكم بنجاسته . لاشتراك سباع الطيور وسباع البهائم فى نجاسة اللعاب، لتولده من لحم حرام، وهذا هو القياس الجلى. ولكن سباع الطيور تشرب الماء بمنقارها ومنقارها من عظم جاف طاهر لا رطوبة فيه، فلا يخشى تنجس الماء بملاقاته، فيصح أن يقاس سؤرها على سؤر طاهر اللعاب كالآدمى وما يؤكل من الأنعام، لعدم ملاقاة الماء للرطوبة التى يلاقيها من ألسنة السباع من البهائم، وهذا هو القياس الخفى.

وإذا كان الاستحسان ترجيح أحد الدليلين المتعارضين فيما يتراءى للمجتهد أو النظر لا ينبغى أن يجرى فى صحته اختلاف بين أهل العلم.

وهو بهذا المعنى شاهد على دقة أنظار علماء الشريعة إذ كانوا لا ينساقون ففى تقرير الأحكام إلى ما يتبادر لهم فى الاستدال إلا بعد النظر فى الواقعة من جميع وجوهها.

ومن فسر الاستحسان بدليل يقذفه الله فى قلب المجتهد تقصر عنه عبارته فقد فسره بما تتضافر أصول الشريعة على إسقاطه وإخراجه من دائرتها. ومن هذا الذى وصل إلى رتبة استنباط الأحكام ولا يستطيع أن يعرب عما فى ضميره ويدل على ما خطر له من المعاني! ثم إن قبول مثل هذا الذى ينقدح فى النفس ويعجز اللسان عن بيانه وعده فى أدلة الأحكام يفتح لأصحاب الأهواء بابًا يخرجون منه إلى ما يشاءون من الابتداع فى الدين والعبث بأحكامه.



(١٢٦) السؤر - من الماء والطعام - البقية تبقى فى الكوب أو الإناء بعد الشرب والأكل.

(٣)

سماحة الإسلام في معاملة غير المسلمين

من يدرس أصول الإسلام بجد، ويذهب في تعريف روح تشريعه مذاهب بعيدة المدى، يدرك دون أن يأخذه ريب: أنه دين نزل من السماء؛ ليضرب بهدايته في أرجاء المعمورة، ويعلم الأمم أرقى نظم الاجتماع، وقد ارتفعت في الشرق والغرب رايته، يوم تولى أمره زعماء لبسوا من آدابه برودًا سنية، وتحروا في الدعوة إليه سبلاً سوية، ولا أستطيع أن ألم في هذا المقال بما احتوته شريعته من النظم المدنية، والقواعد التي تشهد بأنه تشريع لم يكن للعواطف البشرية والعادات القومية عليه سلطان، فأكتفي بأن أصف لك ناحية يتمثل فيها عدل قضائه، ورفق سياسته، وسمو آدابه، تلك الناحية هي: أصوله الخاصة في معاملة غير المسلمين.

المخالفون في نظر الإسلام محاربون، أو معاهدون، أو أهل ذمة، والمراد ذمة الله؛ أي: عهده، فهذا الاسم يشعر بأن من مَسَّهم بأذى، فقد خان عهد الله، وعهد دينه الحنيف.

أما المحاربون فهم الذين يهاجمون أمة إسلامية، أو يتحفزون للهجوم عليها، أو يمدون أيديهم إلى حق من حقوقها، وحكم الإسلام في هؤلاء أن يُدفعوا إذا هاجموا، ويُبادروا بما يكفُّ بأسهم إذا تحفَّزوا، ويُقوَّموا إذا اعتدوا على الحق حتى ينصفوا، يأذن الإسلام في دفع المهاجم أو كف المناوئ، مع رعاية جانب الرفق والأخذ بالعرف.

ومن الرفق الذي أقام عليه سياسته الحربية أنه منع من التعرض بالأذى لمن لم ينصبوا أنفسهم للقتال كالرهبان والفلاحين والنساء والأطفال والشيخ الهرم والأجير والمعتوه والأعمى والزَّمِن، ومن الفقهاء من لا يجيز قتل الأعمى والزَّمِن ولو كانا

ذوى رأى فى الحرب وتدبيره. ولا يجوز قتل النساء وإن استُعملن لحراسة الحصون أو رَمين بنحو الحجارة، ودليل هذا قوله تعالى:

﴿ وَقَـٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَـٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ﴾

(البقرة: ١٩٠)،

فجعل القتال فى مقابلة القتال. ونبَّه النبى ﷺ على أن من لا يقاتل لا يُقتَل، حين وجد امرأة فى بعض الغزوات قتيلة، فأنكر ذلك وقال: «ما كانت هذه لتقاتل(١٢٧)».

وإذا وضع المحاربون الأطفال والنساء أمامهم، وجب الكفُّ عن قتالهم، إلا أن يتخذوا ذلك ذريعة للفوز علينا، ونخشى أن تكون دائرة السوء على جندنا.

ولا يجيز الإسلام التمثيل بالمحارب، قال ﷺ: «ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليدًا(١٢٨)»، ويمنع من حمل رؤوسهم من بلد إلى بلد، أو حملها إلى الولاة، وقد أنكر أبو بكر الصديق رضى الله عنه هذا، وقال: هو فعل الأعاجم.

ولم يشرع الإسلام للأسير حكمًا واحدًا، بل جعل أمره موكولاً إلى الأمير الذى يقدر مصلحة الحرب، وله أن يخلى سبيله بفداء، أو بغير فداء.

ولا يرغم الإسلام المحارب على الدخول فى ملته، بل يعرض عليه أن يقيم تحت سلطانه آمنًا على نفسه وماله وعرضه ودينه، ويستوى فى هذا الحكم أصحاب الأديان السماوية، وغيرهم، قال الإمام مالك، وصاحبه ابن القاسم(١٢٩): تقبل الجزية من كل من

---

(١٢٧) صحيح الإمام مسلم.

(١٢٨) رواه مسلم.

(١٢٩) ابن القاسم (١٩١هـ - ٨٠٦م) فقيه مصرى. أبرز تلامذة الإمام مالك، وناشر مذهبه بالمغرب. وصاحب «المدونة الكبرى».

دان بغير الإسلام.

وأمـا المعاهـدون، وهم الذين انعقـد بيننا وبينهـم عهد على السلم، فيجب علينا الوفاء بعهدهم، وأن نستقيم لهم ما استقاموا لنـا، وإذا كان في بعض ذوي القوة مـن يحس من خصمه المعاهد تحفُّـزًا إلى الخيانة، فيسـبقه إليها، فإن الإسـلام يوجب في حال الخـوف من خيانة المعاهدين أن ننبذ لهم العهد علنًا، وفي القرآن الكريم:

﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْخَآئِنِينَ ﴾

(الأنفال: ٥٨).

ولم يخصَّ الإسلام تأمين المحارب بصاحب الدولة، بل هو حق لكل مسلم ومسلمة، فإذا أمَّن رجل أو امرأة من المسلمين محاربًا، كان تأمينـه نافذًا، واعتصـم بهذا التأمين من أن يناله أحد بسـوء حتى يبلغ مأمنه. وليس من شرط التأمين البلوغ، ولا الإسلام، فلو أمَّـن صبيٌّ يعلم ما يقول، أو أحد مـن أهل الذمة بعض المحاربين، كان هذا التأمين عقدًا محترمًا.

بلغ الدين في رعاية عهد الأمان أقصى غاية، فلو أشـار المسلم إلى الحربي إشـارة يريد بهـا عدم التأمين، ففهمهـا الحربي على التأمين، وجب له الأمان على حسب ما فهم من تلك الإشارة.

وهـذا حكـم التأمين في حـال الحرب، أمـا تأميـن المحارب ليدخـل البلاد بقصد التجارة فمن شـأن أولي الأمـر، ولو أمّن أحد السوقة محاربًا فدخل بقصد التجارة وظن المحارب أن هذا التأمين نافـذ، وجب الوفاء له على حسـب ظنه، وليس لولـي الأمر إن لم يرض عن هذا التأمين إلا أن يرد المحارب إلى مأمنه.

وإذا أخذ محارب أمانًا لينظر في الدين، ولـم ينشرح صدره للإسلام، فما لنا إلا أن نرده إلى داره آمنًا، وهذا ما يدل عليه قوله تعالى:

﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ﴾

(التوبة : ٦) .

ولو ظفر المسلمون بمحارب جاء مقبلاً من بلد العدو ، فقال : جئت لأطلب الأمان . لم يجز التعرض له بمكروه ، وإذا لم يروا المصلحة فى تأمينه ، ردوه إلى مأمنه .

ولو وجد المسلمون طائفة من المحاربين فى أطراف بلاد الإسلام فقالوا : جئنا تجارًا وظننا أنكم لا تتعرضون لمن جاء تاجرًا ، فليس لنا إلا أن ندعهم وشأن تجارتهم ، أو نردهم إلى مأمنهم ، إلا أن تقوم الشواهد على أنهم يقصدون من الشر ما لا يقولون .

ومن رعاية الإسلام لعهد التأمين أن أكد فى احترام أموال المعاهدين ، حتى إذا رجع المعاهد إلى بلده وترك فى دار الإسلام وديعة أو دينًا ، وجب إرسالها إليه ، فإن مات بُعث إلى ورثته إن عرفوا ، فإن لم يعرفوا ، أرسل بها إلى رئيس قومه .

ويدلك على ما لعهد التأمين فى دين الإسلام من حرمة : قول عمر بن الخطاب : «إنه بلغنى أن رجالاً منكم يطلبون العلج(١٣٠) حتى إذا أسند إلى الجبل ، وامتنع ، قال رجل «مَتَرْس(١٣١)» ، يقول : لا تخف ، حتى إذا أدركه ، قتله ، وإنى والذى نفسى بيده ! لا أعلم مكان واحد فعل ذلك إلا ضربت عنقه(١٣٢)» .

وأما من رضوا بالإقامة تحت راية الدولة الإسلامية فقد قرر لهم الدين من الحقوق ما يكفل حريتهم ، ويجعلهم أعضاء حية مرتبطة بسائر أعضاء الأمة المسلمة ارتباط أُلفة وعطف وتعاون .

---

(١٣٠) القوى الضخم من كفار العجم، أو مطلق الكافر من العجم.

(١٣١) كلمة فارسية معناها لا تخف.

(١٣٢) الموطأ.

توجد هذه الروابط فى القرآن والحديث وآثار الصحابة وأقوال أهل العلم من بعدهم.

يقتضى العهد الذى يعقد لأهل الذمة أن يقيموا تحت راياتنا متمتعين بحقوقهم الدينية، آمنين على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، وإليك نص عهد عمر بن الخطاب لأهل إيليا: «أعطاهم الأمان لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وسائر ملتهم، لا تسكن كنائسهم، ولا ينقص منها، ولا من خيرها، ولا من صُلُبهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم».

إن القرآن كقانون أساسى لدولة الإسلام، لم يترك ناحية من نواحى الاجتماع أو السياسة إلا وضع لها أصلاً يهتدى به فى تفاصيل أحكامها، وانظر إليه ماذا صنع فى ناحية هى من أكبر النواحى الاجتماعية أو السياسية، وهى معاملة الطوائف غير المسلمين إذا اختاروا الإقامة فى جوارنا، ولم ينزعوا إلى مناوأتنا، اقرأ إن شئت قوله تعالى:

﴿ لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَـٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَـٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾

(الممتحنة: ٨)

فالآية تحث على رعاية قانون العدل فى معاملتهم، وتدل بعد هذا على فضيلة البر بهم، وإذا عبرت عن هذا المعنى بعدم النهى عنه، فلأنها قصدت الرد على ما يسبق إلى الذهن من أن مخالفتهم للدين تمنع من برهم، وتسهل الاستهانة بحقوقهم.

وقد جرى أمراء الإسلام العادلون على سيرة هذه الآية، فكانوا ينصحون لنوابهم بالعدل، ويخصون أهل الذمة فى نصيحتهم بالذكر، وأحسن مثل نسوقه على هذا كتاب عمر بن الخطاب رضى الله عنه إلى عمرو بن العاص وهو يومئذ الوالى على مصر، ومما جاء فى هذا الكتاب: «وإن معك أهل ذمة وعهد، وقد وصى

رسول الله ﷺ بهم». «ومنه وقد قال ﷺ: «من ظلم معاهدًا، أو كلفه فوق طاقته، فأنا خصمه يوم القيامة»، احذر يا عمرو أن يكون رسول الله ﷺ لك خصمًا، فإنه من خاصمه خصمه(١٣٣)»، ومن الأحاديث الثابتة فى هذا الصدد قوله ﷺ: «من قذف ذميًا حد له يوم القيامة بسياط من نار».

فانظروا إلى مكانة العهد فى نظر الإسلام، وزنوها بمعاهدات يأخذ فيها بعض الأقوياء على أنفسهم احترام حقوق شعب إسلامى حتى إذا أمسكوا بناصيته لم يستحيوا أن يعبثوا بالأرواح، وتجول أيديهم فى الأموال، ويعملوا جهدهم على أن يقلبوهم إلى جحود بعد إيمان، ويحنقون بعد هذا كله على من يسميهم أعداء الإنسانية، وقابضى روح الحرية.

أدرك الفقهاء رعاية شارع الإسلام لأهل الذمة وحرصه على احترام حقوقهم، فاستنبطوا من أصوله أحكامًا جعلوا المسلم وغير المسلم فيها على سواء، وأذكر من هذه الأحكام أنهم أجازوا للمسلم أن يوصى أو يقف شيئًا من ماله لغير المسلمين من أهل الذمة، وتكون هذه الوصية أو الوقف أمرًا نافذًا، ولما قال ﷺ: «لا يبع الرجل على بيع أخيه، ولا يخطب على خطبة أخيه(١٣٤)»، قالوا: البيع على بيع غير المسلم الداخل فى ذمة الإسلام كالبيع على بيع المسلم، والخطبة على خطبته كالخطبة على خطبة المسلم، كلاهما حرام.

وإذا ذكر فقهاؤنا آداب المعاشرة، نبهوا على حقوق أهل الذمة، وندبوا إلى الرفق بهم، واحتمال الأذى فى جوارهم، وحفظ غيبتهم،

---

(١٣٣) روى الخطيب فى تاريخه عن ابن مسعود «من آذى ذميًا فأنا خصمه ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة».

(١٣٤) صحيح الإمام مسلم.

ودفع من يتعرض لأذيتهم، قال شهاب الدين القرافى فى كتاب الفروق: «إن عقد الذمة يوجب حقوقًا علينا لأنهم فى جوارنا وفى خفارتنا وذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ ودين الإسلام، فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو غيبة فى عرض أحدهم، أو أى نوع من أنواع الأذية، أو أعان على ذلك، فقد ضيع ذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ وذمة دين الإسلام»: وقال ابن حزم فى مراتب الإجماع: «إن من كان فى الذمة وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح ونموت دون ذلك صونًا لمن هو فى ذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ، فإن تسليمه دون ذلك إهمال لعقد الذمة».

وجعل الإسلام أحكام رؤسائهم فيما بينهم نافذة، فلهم أن يتحاكموا أمام رؤساء مللهم فيما يعرض لهم من القضايا، وإنما اختلف علماؤنا فيما إذا رفع الخصمان منهم القضية إلى الحاكم المسلم، فقال المالكية: إن كان ما رفعوه ظلمًا لا تختلف الشرائع فى تحريمه كالغصب والقتل، وجب على الحاكم المسلم أن يفصل فيه على وجه العدل، فإن كان مما تختلف فيه الشرائع، كان له الخيار فى الفصل بينهم بشريعة الإسلام، أو صرفهم إلى رئيس طائفتهم. وحملوا على هذا الوجه قوله تعالى:

﴿ فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ ﴾

(المائدة: ٤٢)،

وقال الإمام أبو حنيفة: على الحاكم المسلم متى ارتفع إليه الخصمان من أهل الكتاب أن يفصل فى قضيتهم، وليس له الإعراض عنهم، وأخذ فى وجوب الفصل بينهم بقوله تعالى:

﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ ﴾

(المائدة: ٤٩)،

وقال: إن الأمر القاطع فى هذه الآية ناسخ للتخيير فى آية:

﴿فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ أَوۡ أَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡۖ﴾

هذا أصل البحث فى هذه المسألة، أما تفصيل المذاهب وبسط أدلتها فموضعه كتب الفقه، وأحكام القرآن.

وأباح للمسلم أن يتزوج تحت سلطان الإسلام بيهودية أو نصرانية، وجعل لها من الحقوق ما لزوجته المسلمة، وفى الزواج صلة الصهر، وتتبعها صلة النسب، وفى هذا شاهد على أن الدين الحنيف ليس بالدين الذى يدعو إلى التقاطع المانع من المعاشرة بالمعروف والتعاون على مرافق الحياة.

وكره الإسلام أن يجرى المسلم فى مخاطبة المسلمين مجرى أولئك الذين يتعصبون لمعتقداتهم بغير الحق، فيطلقون ألسنتهم بإذاية من يجادل فى صحتها، فقال تعالى:

﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾

(العنكبوت: ٤٦)،

وقال تعالى:

﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ﴾

(النحل: ١٢٥).

وخاتمة المقال: أن المسلمين قد استناروا بسماحة دينهم، وتعلموا من آدابه أن يحسنوا معاشرة أصحاب الأديان الأخرى، ممن لا يكيدون لهم كيدًا، ولا يظاهرون عليهم عدوًّا، ويمكنهم أن يعيشوا معهم فى صفاء وتعاون على المصالح الوطنية. وكثيرًا ما نقرأ أنباء من يشرح الله صدورهم للإسلام فنجدهم حيث يذكرون دواعى اهتدائهم يصرحون بأن من هذه الدواعى ما يرونه فى هذا الدين من سعة الصدر، والأمر بالرفق والإحسان فى معاملة المخالفين، وبأن لا يزاد عند جدالهم على دفع الشبهة بالحجة.

الفهرس